MIHAIL NEAMȚU

credință și rațiune

dialoguri contradicții împăcări

ANDREI PLEȘU / SORIN ANTOHI / ANDREW LOUTH / HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR. / BOGDAN BUCUR / JEAN-LUC MARION / ILARIA RAMELLI

Mihail Neamțu

credință și rațiune

dialoguri, contradicții, împăcări

MIHAIL NEAMȚU

credință și rațiune

dialoguri
contradicții
împăcări

ANDREI PLEȘU / SORIN ANTOHI / ANDREW LOUTH / HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR / BOGDAN BUCUR / JEAN-LUC MARION / ILARIA RAMELLI

Cu o prefață de
Teodor Baconschi

Editura Credinței

București, 2013

Coperta: Larisa Barbu

© **Lumea Credinței**
pentru prezenta ediție – 2013

Editor: **Lumea Credinței**
Str. Pictor Ştefan Luchian nr. 12, sector 2,
Bucureşti, cod 023958
tel./fax: 021/310.71.81;
razvan.bucuroiu@lumeacredintei.com

Director: **Răzvan BUCUROIU**
Redactor-şef: **Răzvan CODRESCU**

Distribuție:
S.C. Supergraph S.R.L.
Str. Ion Minulescu nr. 36
031216, Sector 3, Bucureşti
Tel. 021/320.61.19; 021/319.10.83
Fax: 021/319.10.84

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NEAMȚU, MIHAIL
Credință şi rațiune : dialoguri, contradicții, împăcări / Mihail Neamțu ; pref. de Teodor Baconschi. - Bucureşti : Lumea credinței, 2013
ISBN 978-606-93222-3-9

I. Baconschi, Teodor (pref.)
281.95

Cuvânt înainte

Credință și rațiune: nimic prea mult

Zadarnic ar fi un cuvânt *rezumativ* tocmai în deschiderea unei cărți precum aceasta, care chiar merită să fie citită. Ea merită o lectură exhaustivă nu doar pentru că relația credință/rațiune a primit un răspuns creator din partea fiecărei generații, ci și pentru că interlocutorii aleși de Mihail Neamțu – fie ei români sau de alte neamuri – sunt oameni care au ceva de spus în materie. Personalități de formație teologică, spirituală sau intelectuali cu vast exercițiu umanistic, aceşti mărturisitori abili sunt iscodiți pe marginea unei dialectici care și-a găsit deopotrivă expresii fertile (de la Tertullian și Augustin, până la scolastici sau Pascal) și fundături durabile (mai ales în veacul nostru, sfâșiat între fideism și agnosticism).

Cartea nu ascunde un manual, nici un tratat și cu atât mai puțin un catehism sau un demers prozelitistic. Ea își ține făgăduiala afișată pe copertă: un șir de dialoguri vii – chiar dacă evident lucrate *a posteriori* – între oameni care nu asupresc inteligența cititorului cu imperative dogmatice, preferând să-și definească mult mai discret propriul *credo*, în normala desfășurare a drumului printre lecturi, experiențe, poziționări conceptuale și chestionări de sine. Raportul credință-rațiune include, transcende, se divide, acceptă rând pe rând controversa, concilierea și telescopajul critic.

Oricine a reflectat, trăind o căutare religioasă, ori a căutat răspunsuri la întrebarea „pe ce cale Îl putem cunoaşte mai bine pe Dumnezeu“ se va regăsi aici, redescoperindu-şi simultan intuiţiile şi decepţiile, dar şi momentele fericite sau temeiurile de acum asumate.

E grozavă povara secolelor de dispută pe marginea acestui tandem noţional inseparabil şi insolubil. Căci, aşa cum spune Toma d'Aquino, şi credinţa e cunoaştere, numai că nu directă, ci graţie mărturisirii Altcuiva, care este Dumnezeu Însuşi. Simetric, raţiunea cunoscătoare – oricât s-ar pretinde de exactă – are o inevitabilă componentă de *credinţă prestabilită* (în ştiinţă, în facultatea raţiunii umane, într-o teorie, un model sau o paradigmă epistemologică). Disocierea – şi mai ales contrapunerea – celor doi termeni este deci relativă... la ea însăşi.

Tema *ratio et fides* comportă multiple armonice: intelectualism *vs* pietism, elitism *vs* religiozitate populară, culturalism *vs* mistică (supra)naturală, autonomie *vs* teonomie, scientism *vs* intuiţionism, cunoaştere pozitivă *vs* cunoaştere apofatică, empirism *vs* spiritualism, progresism *vs* fundamentalism etc. Unii ar putea remarca, simplificând, că Modernitatea a despărţit cele două noţiuni, încurajând apariţia unor tipuri polare: raţionalistul din spiţa lui Toma Necredinciosul („cred numai ce pot atinge“), în opoziţie cu „toţi ceilalţi“ încă adepţi, sub o formă sau alta, ai convingerii că orice cunoaştere spirituală vine de sus, prin har, iluminare, transă, extaz, droguri halucinogene, ritualuri şi alte ieşiri din real pe baza unui reţetar magico-religios, deopotrivă liturgic şi teurgic. E totuşi ceva judicios în acest reducţionism, căci omul de pe stradă pare, astăzi, scindat: fie crede că nu poţi crede, fie „crede fără să cerceteze“, deşi faimosul îndemn nu are vreo bază biblică sau patristică, aşa cum s-a remarcat de atâtea ori. Spre tot

mai grava noastră confuzie, pomenita simplificare e depăşită în fel şi chip de realitatea socio-psihologică a credinţei şi raţiunii contemporane: ca şi alţi nietzscheeni, Cioran e mai aproape de nucleul incandescenţei mistice decât iezuitul paleontolog Teilhard de Chardin... aşa cum radicalii eshatologişti, de seama unui Seraphim Rose, sunt foarte riguroşi în logica lor demonstrativă... Cu alte cuvinte, meciul la care asistăm nu e între ţuţiana „babă nespălată pe picioare", care găseşte absolutul căzând la icoană, şi teologul apostat printre sofisticării erudite ori speculaţii cu aere de *aggiornamento.* Adevărata bătălie se dă între o raţiune fărâmiţată în mii de cioburi, din cauza progresului nelimitat al libertăţii, şi o credinţă care, „emancipată" de sub magisteriul Bisericii, se ipostaziază proteic, *la purtător...*

Aş încheia scurta predoslovie la volumul întocmit de Mihail Neamţu cu propriul răspuns la o întrebare necesară: este Ortodoxia contemporană capabilă să gestioneze complexitatea la care s-a ridicat deja raportul credinţă-raţiune ? *Da*, în măsura în care soluţiile Noului Testament (mai ales la Sfântul Pavel şi Sfântul Ioan) plus cascada exegezei patristice răsăritene constituie un tezaur doctrinar care nu s-a epuizat în timp: e suficient să fie fructificat onest, într-un limbaj care să lase prezentului ce-i al prezentului. *Nu*, de vreme ce autorii ortodocşi de azi sunt, cu mici excepţii provocatoare (în stilul lui Yannaras) sau monastice (în tradiţia Sfântului Siluan Athonitul, la care s-a ataşat şi Părintele Rafail Noica), nişte conservatori mimetici sau nişte vulgarizatori fără vlagă ai unor mode şi curente apusene demult... apuse. Dacă frontul teologic al Bisericii noastre se dovedeşte excesiv de „păstrător", apare pericolul ca ea să nu mai ştie (de) ce păstrează, sau acela de a salva doar accesoriul formal. Tot aşa cum „deschiderea" programatică naşte riscul pierderii de sine, printre vorbele

altora, demult dezrădăcinate din matca adevărului revelat. Oricum, „*nimic prea mult*-ul" oracolului delphic, reluat în scrierile Părinților cappadocieni, este *mai mult decât nimic*, dacă vizăm justa măsură a lucrurilor, fie ele raționale sau percepute ca atare.

Vă doresc, aşadar, o lectură folositoare prin moderație, pentru că incitantă sunt sigur că va fi...

Teodor Baconschi

I

Religia, cultura şi provocările modernității

cu ANDREI PLEŞU

despre suflet, credinţă şi căutările tinereţii

Primele tatonări

Domnule profesor, nu mai este un mister faptul că vă detaşaţi printre intelectualii publici din România ca una dintre vocile dornice să rostească taina lui homo religiosus *în amurg de modernitate. V-aţi expus în* Dialogurile de seară *susţinute în compania părintelui Galeriu şi a unor mai tineri colegi de generaţie. Aţi scris o carte* Despre îngeri *devenită, rapid, un succes imens de librărie. V-aţi implicat în editarea* Septuagintei *pe care Colegiul Noua Europă o patronează, de altfel, şi sunteţi, totodată, directorul Institutului de Istorie a Religiilor aflat sub egida Academiei Române. Iată repere vizibile pentru publicul larg care se întreabă adesea asupra dimensiunii personale, nu doar academice, a acestei căutări. Unde a început totul şi cum anume s-au consumat continuităţile pe parcursul vieţii adulte?*

Mulţumesc. Trebuie să spun că n-am intrat în contact cu problematica religioasă printr-o legătură directă cu Biserica. În tinereţe, contactele mele au fost, mereu, cu oameni ai Bisericii, dar întâlnirile propriu-zise aveau loc în afara cadrului instituţional. Pentru a da un exemplu, l-am cunoscut pe părintele Benedict Ghiuş (1904-1990). Am vorbit adesea cu el, în camera sa din Dealul Mitropoliei, dar n-am asistat la slujbe religioase săvârşite de el. Da, l-am văzut pe părintele Sofian Boghiu (1912-2002) slujind la Antim şi, mai târziu, pe părintele Galeriu la Sfântul Silvestru. Însă majoritatea întâlnirilor din prima perioadă de

tatonare au fost cu oameni ai Bisericii care mi-au acordat şansa unor discuţii *extra muros* – iar asta, sociologic şi psihologic vorbind, poate spune ceva. Pe atunci – vorbim despre sfârşitul anilor 1960 – nu eram foarte limpezit.

Până în ultimii ani de liceu am avut o relaţie convenţională cu tema credinţei şi cu Biserica. Pot spune că am crescut în două comunităţi care n-au fost ostile unei formaţii religioase: familia, în primul rând, care n-a fost potrivnică, dar nici angajată. Apoi pot să menţionez anii de şcoală primară pe care i-am petrecut la ţară, pe valea Nehoiului, în judeţul Buzău. Atunci, împreună cu alţi copii îmbrăcaţi în straie de sărbătoare, mergeam la biserică, unde cântam, de exemplu, Prohodul de Paşti şi colindele de Crăciun. Desigur, acestea sunt lucruri care rămân mereu cu tine – am şi astăzi amintiri cu biserica din Pârscov (satul unde s-a născut Vasile Voiculescu). De asemenea, îmi amintesc de biserica din Sinaia... Totuşi, primul meu contact intens cu tematica religioasă s-a făcut prin Floriana Avramescu, una din fiicele părintelui Marcel Avramescu (1909-1984). Colegă de liceu şi de clasă, Floriana era o fată credincioasă, frecventa slujbele de la Antim şi îl avea ca duhovnic pe părintele Benedict Ghiuş. Era o figură atipică: suferea grav de o tetanie care îi dădea crize cu aspect epileptic şi purta stigmatul acestei boli.

Inteligentă, foarte citită, mereu bine pregătită, Floriana avea toate caracteristicile unei fiinţe de o prematură maturitate. N-aş putea să-ţi spun cum s-a născut o afinitate între noi, dar ştiu că Floriana m-a identificat spre sfârşitul anilor de liceu ca „receptor“ Mi-a dat să citesc cărţi care astăzi sunt mai puţin cunoscute: eseistul Ernest Hello, de pildă, un catolic fervent, de tip Charles Péguy (1873-1914). O altă ampren-

tă a acelei „inițieri" a fost cartea lui Paul Evdokimov (1901-1970) despre *Vârstele vieții spirituale*. Au mai fost şi alții. Recunosc, pe de altă parte, că mi-am menținut mereu perspectiva critică, încercând „să nu mă las" aşa de uşor sedus.

Erați critic, dar bănuiesc că nu într-un sens ideologizat...

Deloc, aş spune. Dovadă că Floriana Avramescu a putut insista. M-a „format" bibliografic în această zonă şi m-a dus şi la Mănăstirea Antim din Bucureşti. Dacă e să fiu sincer, nu mi-au rămas amintiri speciale legate de slujbele sau predicile auzite acolo. N-aş putea vorbi de o „convertire" promptă şi spectaculoasă. Astfel încât n-am putut să-i răspund clar lui Ştefan Nenițescu, un bătrân estetician de confesiune catolică. Pentru el marea temă de dezbatere cu oamenii preocupați de spiritualitate era: „Spune-mi cum te-ai convertit?"

Ştefan Nenițescu era profesorul despre care spuneați în Ochiul şi lucrurile *următoarele: „În toamna anului 1977, când l-am cunoscut, Nenițescu nu ne-a apărut ca un estet interesat de «piața» artistică mai veche sau mai nouă, ci ca un cărturar afabil, aplecat, cu creionul în mână, asupra lui Toma d'Aquino sau a lui Leonțiu din Bizanț..." O veritabilă* rara avis*!*

Întocmai. Revin: Ştefan Nenițescu se interesa mereu de momentul declanşator al convertirii. Ei bine, la mine n-a fost vorba despre un *coup-de-foudre*. Am parcurs lent drumul către credință, mijlocit prin lecturi şi dialoguri. N-am cunoscut Damascul, explozia orbitoare de tip mistic. Am făcut mereu paşi înainte şi paşi înapoi. Au contat însă întâlnirile – între care o menționez, iarăşi, pe cea cu părintele Benedict Ghiuş, pe care l-am cunoscut tot datorită Florianei Avramescu. Încă foarte tânăr l-am întâlnit și pe Codin Miro-

nescu, fost „membru" al „Rugului Aprins". Ştiam puține despre el atunci şi, când l-am întâlnit întâmplător într-o stație de autobuz, n-am ştiut să-l abordez în cheia justă. Am intrat în vorbă şi m-am plâns, ca orice adolescent, că am probleme cu părinții. Delicat, el m-a convins că e totuşi un fapt banal al primei tinereți, dar mi-a dat şi un avertisment: „Ai grijă să nu ieşi din lupta asta cu un complex de superioritate!"

Ce amintiri vă leagă de părintele Benedict?

Părintele Benedict mi-a rămas în minte prin felul lui atipic de a vorbi. Avea o voce cu volum mic, nu era expansiv şi începea mereu, orice propoziție, prin „cred că". Niciodată nu afişa aerul unui om care formulează adevăruri definitive. Vorbea puțin, era foarte precaut, modest, mereu cu bemolul pus. De altfel, la sfârşitul vieții părintele Benedict s-a retras în tăcere absolută şi n-a mai vorbit aproape deloc. L-am întâlnit ca pe un călugăr cultivat, dar eu, având atunci doar 18 ani, nu eram copt pentru a-i pune întrebările decisive. Nu am ştiut să profit maximal de prezența lui. Părintele Benedict m-a ajutat printr-o bună orientare în biblioteca teologică – asta într-un timp de maximă penurie, când nimic important nu se găsea în librării. Părintele Benedict mi-a dat, de pildă, câteva cărți ale lui Claude Tresmontant (1925-1997), autor al multor volume despre metafizică şi Sfintele Scripturi (țin minte *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, 1961). Tresmontant, un excelent elenist şi teolog ebraizant, preocupat de dialogul ştiință-religie, a mai scris şi o istorie a problemei sufletului, de pildă. Unul dintre volumele sale (*Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*) oferea o cosmologie în care Dumnezeu apărea şi ca geometru. Țin minte că i-am spus părintelui Benedict că nu pe

Dumnezeul matematician îl caut eu. El mi-a răspuns: dar să ştii că Dumnezeu este *şi* matematician...

Părintele Benedict a ajutat-o mult pe Floriana Avramescu, care, având o mare anvergură spirituală, mă introdusese totuşi într-o ecuaţie personală specială, care pe mine unul mă nedumerea. Am privit-o mereu pe Floriana Avramescu ca pe un om mult mai evoluat decât mine şi nu mă puteam gândi la altceva. Părintele Benedict administra acest raport asimetric, intervenea pentru a linişti lucrurile, pentru a limpezi relaţia, pentru a armoniza dialogul. Ţin minte că, odată, mi-a spus: „Totuşi, nu uita imensul Orient care trăieşte în Floriana" – aceasta fiind o aluzie la rădăcinile semitice ale familiei ei.

În sfârşit, tot de părintele Benedict se leagă o poveste despre onestitate. Când, încă relativ tânăr, s-a îmbolnăvit şi medicii lansaseră ipoteza unui cancer, părintele Benedict – ne povestea el însuşi – a intrat într-o panică teribilă, cu accese de sudoare rece. Ei bine, în acele clipe, toată experienţa lui bogată de călugărie – fusese tuns ca monah de timpuriu – nu îl ajuta să treacă dincolo de frică. Nici rugăciunea, nici lecturile canonice nu l-au ajutat să scape. Întâmplător, pe noptiera unui alt pacient, vecin de salon, a văzut un volum de Platon. Ne spunea că l-a luat în mână aşa, ca să treacă timpul, şi un pasaj anume din *Phaidon* a avut darul de a-l linişti. Ceea ce voia să ne spună nu era că „terapeutica" platoniciană e mai eficace decât cea a Scripturii, ci că Duhul se manifestă imprevizibil. Tainic.

Au fost şi alte întâlniri cu oameni ai Bisericii?

Da. Nu trebuie să-l uit pe părintele Nicolae Steinhardt (1912-1989), pe care l-am întâlnit, înainte de a se călugări, tot prin Floriana Avramescu. Era un om

de o vitalitate extraordinară, o întruchipare a bucuriei, mereu vesel şi îndatoritor.

Până şi pesimiştii puteau recunoaşte acest adevăr. Într-o scrisoare trimisă lui Arşavir Acterian în 1978, Cioran făcea următoarea mărturisire: „Pe plan spiritual, ne e superior tuturor. E într-adevăr un miracol cum în preajma lui te simți dintr-o dată mai bine...

Exact. Avea generozitate, dar şi umor. Una dintre primele lecții pe care Nicolae Steinhardt mi le-a dat a fost să încerc, cu prima ocazie, o băutură numită „gin tonic" – care, firește, nu exista în vremea aceea în Bucureşti. „Ți-o recomand dragul meu – îmi spunea – este foarte bună şi e şi sănătoasă". Nicu Steinhardt era o apariție unică. Prietenii lui mi-au povestit, amuzați, că avea şi „derapaje" insolite. Era, de pildă, ipohondru. Colecționa mereu medicamente, se pregătea de posibile îmbolnăviri (reale sau închipuite) cu un sentiment de panică fizică. Fusese probabil marcat de experiența puşcăriei. Chiar şi în timpul detenției îşi făcuse printre „colegi" un prieten, Sebi (Eusebiu) Munteanu, care, medic fiind, era pus să lucreze la infirmierie. Ei bine, prin intermediul lui, Nicu făcuse rost de o droaie de medicamente, nu neapărat necesare. La o percheziție, i le-au găsit ascunse sub pat. Evident, autoritățile l-au pedepsit pe doctorul Munteanu, singurul de la care putea să aibă acele medicamente. Şi înainte să se călugărească Nicu Steinhardt era un personaj foarte îndrăgit în lumea literară. Sunt mândru să spun că el mi-a redactat scrisoarea de recomandare de care aveam nevoie pentru a intra în Uniunea Scriitorilor, în anii '73-'74. O altă categorie de oameni care îl prețuiau erau artiştii plastici. Îmi amintesc cum, la anumite expoziții, părintele Steinhardt avea exuberanța de a pupa tablourile care îi plăceau foarte mult.

Uneori țopăia ca un copil, iar odată, la o expoziție organizată în sediul Muzeului Țăranului Român de astăzi, a „reuşit" să se împiedice de o sculptură în lemn a lui Mihai Buculei. Sărind de colo-colo, Nicu Steinhardt s-a lovit de piesa artistului, a căzut peste ea şi a rupt-o! Buculei a fost şocat, părintele Nicolae – de asemenea. A început, dezolat, să facă mătănii, era colosală scena...

Era un puer aeternus...

Regretul meu este că, spre sfârşitul anilor '80, relațiile noastre s-au răcit puțin din pricina micului „scandal" din jurul *Jurnalului de la Păltiniş*. Părintele Steinhardt ne-a acuzat de elitism („cathari") – ceea ce, în epocă, suna aproape ca o acuzație de subversiune. Pe de altă parte, era nemulțumit că domnul Noica n-a invocat mai abundent „grupul de la Câmpulung" (unde, înaintea episodului închisorii, Constantin Noica îşi trăise prima recluziune, fiind vizitat numai de prieteni foarte apropiați: Nicu Steinhardt, Alecu Paleologu etc.), iar curajul lor fusese amendat, cum ştim, prin arestarea unui întreg lot de scriitori. Dar în acei ani, menționarea publică a acelui episod din biografia domnului Noica era cvasi-imposibilă din pricina cenzurii.

Întâlniri formatoare

Ce alți prieteni aveați în afara mediilor literare?

Tot aici îi pot evoca şi pe Toto (Theodor) Enescu sau pe Alecu (Alexandru) Paleologu (1919-2005). Îmi amintesc apoi şi de întâlnirea – singura, cred – pe care am avut-o cu Dinu Pillat. Ne-am plimbat două ore prin Herăstrău: mi-a vorbit mult despre Dostoievski, des-

pre destinul lui mai mult decât despre romancier. Dinu Pillat era un om mărunțel, febril, tatonant, dar foarte intens, atașant, de o vie cordialitate. Abia după 1989 publicul larg a putut descoperi profunda lui dimensiune auctorială.

Mai era medicul Eusebiu Munteanu – un om cu totul extraordinar. A fost arestat şi în anii '50, dar şi mai târziu, la sfârşitul anilor '70, cred. Ei bine, când a venit timpul să fie eliberat a doua oară, doctorul Munteanu a refuzat să iasă din puşcărie! „Era atâta mizerie în închisoare – povestea Sebi –, erau atâția oameni bolnavi acolo, încât mi-am spus: dacă eu plec, oamenii ăştia se prăpădesc". Şi a cerut să mai rămână, ca să se ocupe de ei! Sunt gesturi sublime, pe care astăzi abia ni le putem închipui, sunt oameni despre care aproape nimeni nu mai vorbeşte...

Un alt personaj care a influențat apropierea mea față de sfera religioasă a fost Marin Tarangul. Făcuse şi el puşcărie ca absolvent al Facultății de Teologie şi, deşi cu zece ani mai mare, îmi devenise coleg de an la Istoria Artei. Marin era un om credincios, mi-a dat mult de citit (avea o bibliotecă fenomenală) m-a pus în contact cu temele fundamentale, dar într-o variantă cu totul neconvențională. Floriana Avramescu îmi oferise modelul angajării intense, dar rectilinii. Îi datorez imens. Marin Tarangul îmi oferea un parcurs riscant, atipic, aventuros, lăsând loc pentru experiența boemei...

Ce a urmat?

Drumurile între aceşti doi poli, unul al Ortodoxiei, celălalt al boemei, s-au încrucişat cu evenimentul întâlnirii unui cu totul alt tip de personalitate: Ion Frunzetti (1918-1985). Am ezitări să vorbesc despre acest moment, pentru a nu fi răstălmăcit. Îl cunoşteam pe

profesorul Frunzetti din timpul facultății: era hiper-inteligent, extraordinar de cultivat, o ființă patetică. Desigur, l-am admirat ca pe un profesionist desăvârşit. Mai târziu, mi-a făcut onoarea să spună că sunt elevul său, lansând aprecieri nemeritate la adresa primelor texte pe care le-am scris în domeniul teoriei artei. La un moment dat, însă, în chip neaşteptat, profesorul Frunzetti m-a luat deoparte şi mi-a spus: „Să ştii că de fapt nu sunt profesor de istoria artei... Eu sunt un mistagog şi cred că ar fi bine să-ți dau să citeşti câte ceva şi apoi să discutăm". Scena s-a petrecut când aveam 19-20 de ani. Gestul era cu totul suprinzător, pentru că Ion Frunzetti părea genul rece, de croială carteziană. Mi-a pus însă în mână câteva texte din Madame Blavatsky, Annie Besant, C. W. Leadbeater şi alții. Din punct de vedere stilistic, cel puțin, era o incongruență extraordinară între *forma mentis* întrupată de Ion Frunzetti şi această subterană teozofică. Uneori mergea atât de departe încât îmi mărturisea cine credea el că fusese într-o încarnare anterioară: pictorul Constantin Rosenthal, cel cu „România revoluționară"! Treceam cu el pe lângă Palatul Şuțu şi îmi spunea: „Aici, în secolul trecut am participat la câteva baluri...". Era de necrezut!

Sunt lucruri care e greu să nu te smintească la vârsta de 20 de ani. Şi totuşi, contraste de acest fel apar şi în biografia altor cărturari români: Anton Dumitriu, de pildă. Istoric al logicii, pe de o parte, şi cu deschideri perenialiste, pe de altă parte (era în căutarea muntelui Kogaion etc.). Minți uriaşe în vecinătatea literaturii de tip Pavel Coruț!

Ei, nu chiar aşa! Orice s-ar spune, Annie Besant e din altă făină decât Coruț. În cazul ei e vorba de un viciu de amplasament spiritual. La Pavel Coruț e vorba, pur şi simplu, de prost gust. Şi de subcultură. Am putea invoca şi cazul doamnei Zoe Dumitrescu-Buşu-

lenga, care avea, de asemenea aplecări spre teozofie, amendate, pare-se, de clarviziunea părintelui Cleopa, când a întâlnit-o prima oară. Înainte ca doamna Buşulenga să apuce să vorbească, duhovnicul moldovean i-a atras, prompt, atenția: „Vezi că ai acasă, pe birou, nişte cărți nepotrivite!"

Aveați un „antivirus" pentru acest tip de mesaj?

Greu de spus. Ion Frunzetti venea asupra mea cu o autoritate profesională în care nu bănuisem acest filon. Fapt e că ceea ce am citit, nu m-a încântat. N-am avut o reacție asemănătoare cu cea provocată de cărțile lui Evdokimov, de pildă. Dar după această întâlnire a intrat pe fir un alt „mijlocitor", o fată, de data aceasta: Georgine (Zucky) Dobrozemsky, cu care, în studenție, fusesem gata să mă însor. Fata aceasta venea din Timişoara, unde existase, în perioada interbelică, un foarte activ cerc de antropozofie. Zucky era o natură intensă, o combinație spectaculoasă de sânge polonez, maghiar şi românesc. Era pasionată de Rudolf Steiner (1861-1925). Până într-atât, încât dacă nu vorbeam cu ea despre antropozofie, cădea conversația. Eram însă îndrăgostit şi m-am străduit să fiu la înălțimea informației ei. M-am pus pe citit Steiner, o întreprindere sinucigaşă când vezi că operele lui complete numără peste 300 de volume, inclusiv conferințele apărute *post-mortem*. În raport cu teozofii, Steiner apărea ca un autor special. Era mult mai cultivat, începuse ca editor al lui Nietzsche, şi al lucrărilor ştiințifice ale lui Goethe (pentru ediția jubiliară), era un universitar . S-a dovedit şi un arhitect onorabil. A creat un soi de „disidență" la teozofie şi a fondat o şcoală proprie, „antropozofia", încă foarte răspândită şi astăzi. Pe fondul acestor lecturi – care, admit, mă puseseră pe gânduri – l-am întâlnit apoi pe George Bălan.

Muzicologul...

Exact. Georgine m-a dus la el, mai întâi la unele cursuri şi conferinţe, apoi la Sinaia, unde se retrăsese înainte să plece din ţară. Înainte de a deveni antropozof, Bălan fusese leninist, modernist, apoi se convertise la Ortodoxie şi îşi luase chiar doctoratul în Teologie, sub îndrumarea părintelui Stăniloae. Până la urmă însă a ancorat în steinerism. Avea, la Sinaia, o bibliotecă remarcabilă, de care eram nerăbdător să profit (împreună, o vreme, cu prietenul meu Ioan Petru Culianu). Citindu-l însă pe Steiner, am înţeles, oarecum, în ce consta puterea de seducţie a antropozofiei. Spre deosebire de teozofie, ea propune un sistem atotcuprinzător, acoperind toate domeniile vieţii şi ale cunoaşterii, de la anatomie şi cosmologie la agricultură şi pedagogie. Se porneşte, uneori, de la observaţii interesante, dar se continuă cu dezvoltări halucinatorii. Steiner însuşi pomeneşte, ironic, mărturisirea unui cititor al său: „La început, totul apare OK. Pe măsură însă ce avansezi cu lectura, autorul pare să înnebunească. Dar la începutul cărţii următoare e iar sănătos!". Observaţia e pertinentă. Uneori cazi pe pagini inteligente şi stimulatoare, după care dai peste bazaconii greu de digerat („reîncarnarea *Terrei* în faze cosmice succesive" ş.a.m.d.). Steiner se apără spunând: „Domnule, *eu chiar văd* asta, datorită unei facultăţi înnăscute, pe care, prin exerciţiu, o pot dobândi şi alţii" Din păcate, judecând după roade, rezultatul acestei filozofii este inconsistent. Epigonii n-au mai atins performanţa imaginativă a fondatorului. De altfel, ca „maestru", Rudolf Steiner a avut el însuşi exigenţa de a-şi dizolva singur şcoala, adică „Societatea antropozofică". Nu îţi rămâne, eventual, decât să-l plasezi cultural în familia unui romantism german târziu,

pe linia unor Carl Gustav Carus (1789-1869) sau Philipp Otto Runge (1777-1810), să spunem...

Aş vrea să vă întreb dacă, în anii de studenție, erați singur sau însoțit de alți prieteni apropiați, interesați şi ei de faptul religios.

L-am menționat deja pe Marin Tarangul, dar el era cu zece ani mai în vârstă. Dacă e să fiu sincer, mărturisesc că n-am fost, în această căutare, însoțit de vreun prieten apropiat, n-a existat un parcurs „umăr-la-umăr". În tinerețe contează întâlnirile cu oameni trecuți prin viață, dar contează şi camarazii cu care, până una-alta, poți bâjbâi frățeşte în acelaşi întuneric. Mie asta mi-a lipsit. Prietenii din facultate nu aveau acest tip de interes. Pe unul ca Horia Bernea l-am cunoscut ceva mai târziu, după 1974. Însă tineri de vârsta mea cu care să bat acest drum spre întâlnirea cu sacrul n-am cunoscut, cu excepția poate a lui Ioan Petru Culianu (1950-1991), căruia amicii îi spuneau „Nene" (cu accent pe „e"-ul final). L-am cunoscut ca student, fiind rapid impresionat de înzestrările lui ascetice: uneori nu mânca decât lapte şi miere, avea un pat plin cu cărți şi rafturi, iar el dormea pe jos. Când l-am întâlnit, îşi scria, stând ore în şir în „lotus", lucrarea de diplomă. Sute de pagini redactate direct în italiană la maşina de scris! Avea, pe scurt, o dotație fenomenală, pe care o investise (prea devreme după părerea mea) într-un model situat pe linia enciclopedismului eliadesc. Era pornit pe această linie, unde acumulările eruditului erau mai importante decât patosul căutării. Aveam întrebări şi proiecte diferite.

Eros şi feminitate

Ajunşi în acest punct, aş schimba puțin subiectul. Mai întâi un „caveat" hermeneutic. Tonic în toate scrierile monahale

din primele veacuri creştine mi se pare stilul franc al discuţiei despre pornirile ascunse, foarte puternice şi mereu recurente în ambientul psihismului uman. Avem pe de o parte un portret atrăgător al zenitului, o ţintă sublimă şi totuşi accesibilă – anume „vederea feţei lui Dumnezeu" –, iar pe de altă parte o discuţie fără menajamente a pulsiunilor telurice pe care le moştenim ca orice plămadă din ţărână... Vârsta tinereţii este asociată căutărilor intense, pe de o parte, dar şi zburdălniciei trupeşti, indiscreţiei privirii, poftelor felurite – în genere, toate reductibile la dorinţa de posesie. Pe scurt, erosul poate fi o pricină de poticneală în drumul către cer. Îndrăznesc să vă întreb, retrospectiv, cum aţi defini dumneavoastră această tensiune ubicuă, reluată pe cont propriu de fiecare generaţie? Cum rezolvă fiii lui Adam întâlnirea cu scandalul frumuseţii creaţiei în ipostaza feminină?

Ştim cu toţii că erosul pare să fie, uneori, marea problemă nerezolvată... Fără îndoială, potenţialul întâlnirilor cu celălalt sex este întotdeauna ambivalent. Ele pot aduce în scenă ceva smintitor, dar pe de altă parte – iată, cazul Florianei Avramescu pentru mine! – o energie catalizatoare. Pot spune despre fiica părintelui Avramescu acest lucru: a reprezentat pentru mine releul cel mai important al tinereţii, pentru că m-a pus în contact cu o temă care mi-a devenit esenţială.

Dar e o ipocrizie didactică să credem că există soluţii standard la problema erosului. Şi a corporalităţii. Poate fi corpul, luat în sine, „vinovat"? Ţii minte ce spunea Avva Ioan Casian: „Îngerii au căzut pentru că nu aveau corp". Corpul este o limită şi ne reaminteşte mereu de condiţia finitudinii. De aceea spune Sfântul Ioan Casian că îngerii ar fi putut să nu cadă, dacă ar fi avut corp, căci avându-l, ar fi avut, totodată, o salvatoare conştiinţă a limitei. Când îţi ignori condiţia corporală, poţi să cazi spectaculos – aparent, nimic nu-ţi opreşte picajul, nu mai ai obstacole, nu mai ai bariere...

Da, problema erosului există şi vine peste tine la diferite vârste – mă tem că la toate vârstele. Recent, Gabriel Liiceanu a revizitat tema „calului negru" (cu o metaforă din *Phaidros*), marcat oarecum de un anumit patos, de o anumită disperare romantică. În tinereţe, îl aveam lângă mine pe Marin Tarangul, care avea şi o sinceră aplecare spre mistică, dar şi o anumită deschidere spre „consumism" erotic, dacă nu chiar spre deboşă. (Dar nu e oare păcatul „perechea metafizică" a mântuirii?) E de amintit şi faptul că există şi potenţări artificiale, fals virile, ale erotismului.

E profilul intelectualului care trăieşte atât seducţia faustică, cât şi tentaţia boemei simultan – în acelaşi registru fuzional-nocturn.

Coexistenţa celor două tentaţii se exprimă, de regulă, într-o complicată dialectică a mijlocirii cu nemijlocirea. Se poate întâmpla ca atacând direct versantul faustic să reevaluezi, indirect, teritoriul lumescului. Şi invers: cufundat în lumesc, să ai revelaţia fulgurantă a transcendenţei. Lui Nichita Stănescu îi plăcea să repete: „Bărbatul este un animal indirect" şi se referea, de bună seamă, chiar la el. Este deja proverbială condiţia lui de poet, blond, seducător, cu ochi albaştri, mereu sufocat de admiratoare. Ceea ce nu-l împiedica însă – ba dimpotrivă – să fie nu doar seducător, ci mereu sedus de misterul Cuvântului. Cu titlu anecdotic, aş menţiona confuzia pe care o introduce, în sfera erotismului, problema celebrităţii care începe să însoţească figurile publice la vârsta maturităţii. Femeilor pare să le placă notorietatea bărbatului, puterea simbolică pe care acesta o emană. Există o irezistibilă atracţie pentru aura sau nimbul „bărbatului interesant" (vezi Ortega...), în care datele concrete ale insului ajung să nu mai conteze. Cu sfială, dar şi fără

să ocolesc adevărul, pot spune că am văzut femei îndrăgostite de bătrânul Constantin Noica atunci când acesta avea peste 70 de ani... Domnul Noica nu avea în perioada de la Păltiniş nimic dintr-un *dandy* – consumase această fază în perioada interbelică. Obişnuia să spună, uneori: „În tinerețe, din cauza cititului, am pierdut câteva bune îmbrățişări... Citeam, nu aveam timp...". Alți prieteni ai domnului Noica, Alexandru Dragomir, de pildă, adoptau o formulă ceva mai sportivă: „Erosul nu este un capitol prea important, nu trebuie nici neglijat, dar nici transformat într-o dramă metafizică". Nu complicau şi nici nu dramatizau acest subiect. Uneori, bărbații înzestrați cu o bună animalitate ajung să tranşeze problema sexualității mai simplu, fără complicații inutile.

Revenind însă la problema teologică: cum salvăm puritatea inimii, pe de o parte, fără să negăm bogăția lumii în solul căreia Dumnezeu a plantat şi sămânța frumuseții?

Este în primul rând o întrebare istorică: cum a evoluat reflecția Bisericii asupra acestei teme? Ce găsim în tradiția iudaică, apoi în Evanghelii, în comentariile pauline şi, în sfârşit, în exegeza pastorală din tradiția apuseană (marcată de scrierile lui Augustin), sau în dezbaterea răsăriteană (marcată de confruntarea cu gnosticismul)? În al doilea rând, este o întrebare – pentru fiecare dintre noi – profund personală. Eu îmi explic cenzura drastică a sexualității în creştinism în termenii următori: nu erosul în sine ar fi problema, ci tot angrenajul de minciună şi înşelătorie pe care libertinajul sexual îl implică. Marile căderi sau sminteli vin din haloul de consecințe declanşate de transgresiune: ascunzişuri, tactici de camuflaj, duplicități... Toate la un loc ajung să-ți marcheze viața, îți schimbă felul de a fi şi aduc în joc un deznodământ inconfortabil, dacă

nu dureros. O alunecare de picior în acest teritoriu se termină, de regulă, cu o secreție teribilă de marasm lăuntric – un sfârșit pe care începuturile zglobiu-aventuroase nu-l anticipaseră.

Ajungem astfel la tema responsabilității care se exercită într-un raport privilegiat cu timpul trecut și viitor. Prezentul poate găzdui uneori orice promisiune, dar puține făgăduințe se verifică pe parcursul vieții. Erosul înșelător te face să uiți această „diastolă" a temporalității – legătura dintre azi și mâine, consecuția, pe scurt (și pe englezește): the aftermath. *Ratezi întâlnirea cu persoana care trebuie să reprezinte totalitatea angajamentelor sale în trecutul, prezentul și viitorul ei. Erosul furtiv produce, nu-i așa, doar un decupaj din biografia celuilalt. Seamănă deci cu un exercițiu turistic: faci o fotografie veselă și te pregătești apoi de o lungă uitare... Este un fel de mișcare reptilină a sufletului – ții nteşti, loveşti și te retragi fără alte întrebări. Teoreticienii evoluționiști vor pune comportamentul instinctului sexual masculin pe seama acestei strategii de supraviețuire: o povară tipic darwiniană l-ar face pe individ să-și dorească inconștient, cumva, reproducerea speciei. În acest fel, ajunge să-și lase urma în locuri care promit – fără apel la prea multă reflexivitate – continuitatea biologică. Pe scurt, erosul postlapsarian evocă un strat profund de iraționalitate pe care nu-l putem subestima. O „spiritualitate" care trece cu vederea acest tip de război lăuntric, tentația iresponsabilității descrisă mai sus și natura conflictuală a căutărilor noastre la toate vârstele – o asemenea „spiritualitate" care ignoră revolta corporalității ajunge să simplifice teribil întreaga discuție teologică despre har, transfigurare, mântuire.*

Știm vorba din Pateric, despre călugării care, la întrebarea: „Ce faceți toată ziua la mânăstire?", răspund: „Cădem, ne ridicăm, din nou cădem, din nou ne ridicăm...". Acest tenace efort de verticalizare mi se pare esențial. Sunt, cred, păcate mult mai grave decât impuritatea sexuală: vanitatea, orgoliul, slava deșartă. Toate aceste patimi ne prostesc teribil. În fond, dragostea de sine (*philautia*) ține de o confuzie identita-

ră: începi să te identifici cu una dintre înzestrările sau calitățile tale mai degrabă accidentale. Începe să îți placă vorba, chipul sau chiar nasul tău; te îndrăgosteşti de vocea, de inteligența sau de scrisul tău, pierzând din vedere că ele sunt simple accesorii, fără legătură cu ideea de merit. Orgoliul răspunde prost la întrebarea: „Ce înseamnă «eu»?". Îți faci iluzia că sinele adânc al persoanei tale se epuizează în şi se confundă cu reprezentarea ta publică...

Orgoliu şi smerenie

Terapia ar fi, aşadar, uitarea de sine. Toate căderile, spun Sfinții Părinți, vin ca o corecție a păcatelor minții.

Fără îndoială. Asta nu înseamnă că oamenii nu au nevoie de încurajare. Din când în când, ai nevoie de o privire prietenească. Când faci un lucru bun, nu strică dacă cineva chiar observă acest lucru. Nu există creativitate şi desăvârşire fără acest combustibil. Pe de altă parte, trebuie să ştim că fiecare dintre noi are o înclinație „naturală" spre anumite excese. În ce mă priveşte, în chestiunea orgoliului aş spune că am avut un anumit noroc. De pildă, în liceu am fost mereu un premiant fără zel, fără să-mi propun lucrul acesta, împins de la spate mai degrabă de aşteptările familiei.

Erau, bănuiesc, timpuri în care diferența între premiant şi repetent se reflecta prin note. Astăzi pare să nu mai fie cazul...

Da, exista o luptă pentru postura de fruntaş. Între dascălii liceului era un unchi de-al meu, care, evident, îmi urmărea rezultatele. Toți anii aceia m-au pus în situația de a face o cursă în profund dezacord cu aspirațiile mele, dar care mi-a dat oarecum statu-

tul de vedetă. N-am crezut niciodată însă în această validare – ştiam că aveam colegi de clasă mult mai deştepți, mult mai pregătiți. Aş putea spune că n-am avut niciodată încredere în mine şi poate că şi asta este un dar.

Chiar nici încredere în inteligența dumneavoastră?

Poate singurul lucru de care sunt oarecum sigur în ceea ce mă priveşte – insist: *oarecum* sigur – este că pot exprima ceea ce vreau, în scris sau oral. Dar, din nou, acesta nu mi se pare un merit. Nu am exersat „la aparate" ca să ajung aici – am scris mult, e drept, mai ales în tinerețe, dar trebuie să spun că am nişte texte din liceu şi din primii ani de facultate care mă fac să roşesc! Sunt inimaginabil de proaste, de retorice, de solemne... Cu toate astea am persistat şi, până la urmă, dacă scrii asiduu şi ai o anumită dexteritate, îți iese. În afară de asta, nu sunt sigur de inteligența mea, iar de hărnicie şi celelalte virtuți nu mai vorbesc... Trebuie să spun că la liceu eram un elev bătrânicios – oarecum crispat. Abia la facultate m-am dezgheţat cu ajutorul lui Marin Tarangul, care mă trata, adesea, cu un soi de băşcălie cordială, vizând o anumită postură pompoasă a firii mele. Ironiile lui m-au ajutat enorm, m-au destins, m-au decontractat. Fără această cură aş fi rămas țeapăn şi inhibat. Din acest punct de vedere, aş spune că nu m-a bântuit pericolul unei vanități excesive – însă, repet, ăsta nu e un merit. Încă din studenție, am beneficiat de o riscantă expunere publică, cu oameni importanți care mă recomandau călduros, cu emisiuni de televiziune etc. Dar interior n-am aderat niciodată la această dimensiune. Astăzi, când sunt mai aproape de sfârşit, am cu atât mai puține motive să cred în strălucirea publicității – ştiu foarte bine câte neîmpliniri adună viața mea.

Indiferent de datele personale ale fiecăruia, vanitatea rămâne un mare pericol. Ca antidot al orgoliului, am în minte două replici. Un tânăr tenor peruvian, pe nume Juan Diego Flores, are acum mare succes în lumea operei. Este o vedetă glamuroasă, are pretutindeni un portret de mare stea. Ei bine, la întrebarea unui ziarist: „Spuneți-ne, cum vi se pare acest miracol al vocii dumneavoastră?". Răspunsul lui a fost: „L-ați auzit vreodată pe Pavarotti? Ei bine, acela este miracolul, eu sunt într-o zonă minoră, periferică...". Poate să pară un fleac, dar mă întreb câți tineri în plin avânt pot spune, atunci când sunt flatați: „Să fim serioşi! E o exagerare!" Al doilea exemplu este Luciano Pavarotti însuşi. Cu câteva luni înainte să moară, a fost întrebat: „Retrospectiv, maestre, cum vi se pare cariera dumneavoastră?". Răspunsul: „Mă uit în fiecare zi la fetițele mele şi la câte văd în jur. Ştiți ce cred? Prin comparație sunt un zero..." O asemenea replică face cât o carieră! Nu cred că există o virtute mai mare decât smerenia *sinceră* – căci e plină lumea de inşi frânți, histrionic, din şale, care fac pe smeriții... Mă gândesc, deci, la smerenia trăită cu adevărat.

Cum se ajunge la ea?

Dacă n-ai norocul să fii o fire smerită – căci există firi smerite, cu toate riscurile implicate (timidiate excesivă, retractilitate) –, atunci decisive sunt inteligența şi umorul. Pe scurt, trebuie să nu te iei prea în serios şi, vorba *Evangheliei după Toma*, să ştii să „fii trecător" Trebuie să iei mereu distanță față de tine şi – aşa cum spun parabolele lui Iisus – să trăieşti totul cu timpul Împărăției în minte, nu cu timpul eului tău. Aceasta este parabola seminței care creşte singură, nu? Agricultorul trăieşte în timpul său succesiunea zilelor şi a nopților, pe când sămânța trăieşte într-un timp, mai

precis într-un anotimp cosmic. Cele două trebuie să se întrepătrundă mereu. Un om întreg trebuie să trăiască şi viața agricultorului, şi viața seminței. Din păcate, astăzi noi nu mai trăim viața seminței. Suntem într-un zilnic *train-train* lucrativ, într-o ciclicitate în care ne trezim mereu singuri. Timpul seminței coexistă însă cu timpul Împărăției. Aşa văd şi rugăciunea inimii. Ce înseamnă să repeți Numele divin? Înseamnă să pronunți un Cuvânt care te scoate din orizontul propriu. Când spui „Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă" în troleibuz, totul se face foarte mic – troleibuzul, strada, oraşul, lumea. Nu înseamnă că le dezmoşteneşti sau că le invalidezi, ci înseamnă că le pui în perspectiva justă. Cine mai face acest lucru? Moartea însăşi! Aşa înțeleg „gândul la moarte" din Pateric sau tema platoniciană a lui *melete thanatou*. Nu este vorba de fixarea tragică asupra limitei noastre biologice, ci de puterea de a vedea viața de la celălalt capăt. Avem nevoie mereu de acest procent de „absență" într-o lume sufocantă de false prezențe. Ne trebuie deci repaosul germinativ, absența hrănitoare – în lumina cărora să vedem insuficiența ontologică a lumii şi, pesemne, să descoperim că suntem „zero", vorba lui Pavarotti.

Apărătorii „drepturilor omului" o să spună că denigrăm demnitatea ființei umane. În zilele noastre s-a ajuns ca drepturile omului să nu mai fie corelate cu punctualitatea unor datorii sau a unor merite, iar fraza „sunt zero" pare o invitație la aneantizare. Cu aceste premise antropologic-optimiste s-a dezvoltat o întreagă cultură a îndreptățirii de sine – pretindem, cerem, revendicăm, ştim mereu că ceva în plus „ni se cuvine". Această cadență a discursului politic din cetate intră în conflict, cel puțin aparent, cu afirmarea pascaliană a fragilității sau a insignifianței noastre.

Trebuie să ne întrebăm, atunci, în ce constă, exact, demnitatea ontologică a omului. Dacă participă la chi-

pul divin, atunci omul ascunde în sine infinitul darurilor lui Dumnezeu. Aici ar fi, poate, utilă o referință la buddhism. Teoria orientală după care noi am fi o biată picătură care, *postmortem,* se pierde în oceanul Sinelui universal pare la antipozii teologiei persoanei din creştinism. A apărut recent o carte de convorbiri între Raymundo Pannikar, teolog care are şi o formație de chimist, şi Hans-Peter Duerr, fizician de meserie, fost director la Max Planck-Gesellschaft. La un moment dat, interlocutorul european, creştin totuşi, spune: „Înțeleg povestea cu picătura. Dar în momentul dizolvării finale, din Hans-Peter Duerr nu mai rămâne absolut nimic, chiar nimic?!". Şi Pannikar dă un răspuns colosal: „Rămâne tot, în afară de «eu»...". Cu alte cuvinte, rămân faptele, greşelile, împlinirile tale – totul se păstrează, cu excepția sinelui, a „eului" psihologic. Or, şi în interiorul creştinismului descoperim această critică a ego-ului „egoist", aşa-zicând, adică prost rânduit, preocupat mereu de ale sale. „Cine vrea să-şi salveze sufletul şi-l va pierde", spun Evangheliile. Pe de altă parte, avem doctrina persoanei – numele celor drepți sunt scrise veşnic în Cartea Vieții. Ți se cere, aşadar, smerenie, dar ți se spune în acelaşi timp – şi fără echivalent în buddhism – că eşti centrul lumii.

Este tema omului ca „rege al creației", chiar dacă este făcut din țărână. Ştim că la botez, în tradiția ortodoxă cel puțin, copilul este îmbălsămat, parfumat cu toate mirurile, ceea ce indică vocația unei demnități imperiale. „Micşoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri" (Ps. *8, 5*). *Ne amintim apoi veşmintele albe ca zăpada ale sărbătorii pascale. „Doamne Dumnezeul nostru, cu mărire şi cu cinste i-ai încununat pe ei" – se spune la slujba cununiei. Mai ales în Răsărit, descoperim această extraordinară obsesie legată de lumină, strălucire şi splendoare celestă – speranța şi îndrăzneala eshatologică a celui care caută să vadă, față către față, Chipul lui*

Dumnezeu. „Luminează fața Ta spre noi şi ne miluieşte!" spune tot Psaltirea. La Sfântul Irineu al Lyonului găsim formula Gloria Dei vivens homo, *iar un mileniu mai târziu, în tradiția isihastă, avem afirmația extraordinară despre posibilitatea îndumnezeirii omului în trup* – theosis...

Da, numai că unit cu Dumnezeu nu eşti tu, ca „tu" psihologic, ci Duhul din tine. Acesta este paradoxul – nu Gheorghe sau Maricica, ci Iisus, Care restaurează omul primordial. Este o antinomie similară cu aceea a corpului. Ni se spune, pe de o parte, că trupul trebuie smerit, strunit, umilit, iar pe de altă parte că trupul este „templul lui Dumnezeu". Cum pot fi reconciliate lucrurile acestea? Aceasta e marea acrobație. Îmi amintesc de un film cu Al Pacino jucând rolul diavolului – uneori şi filmele proaste pot fi bune. Cei care cedează tentațiilor sugerate de maleficul personaj îi reproşează: „Tu m-ai împins!" Răspunsul demonic sună: „Nu, niciodată! Ați făcut mereu strict ce-ați vrut. Da, eu am făcut o amplă expunere de oferte! De ales însă, *voi* ați ales". Bătea, aşadar, în zona întrebării lui Gabriel Liiceanu: „De ce mi-ai dat mie, ființă finită, o libertate infinită?". Inevitabil, omul parcurge rătăcitoare episoade de perplexitate. Întrebări de genul acesta survin mereu în momentul întâlnirii cu asceza: „De ce ai pus, Doamne, în mine atâta vulnerabilitate față de plăcere? Nu s-ar fi putut concepe copiii şi fără plăcere? De ce e nevoie de încercarea asta?"

Pe de altă parte, Ortodoxia are un mod paradoxal de a face prăznuirea unui sfânt. Ce este o sărbătoare religioasă dacă nu amintirea unei vieți pline de renunțare, asceză şi, uneori, martiriu. Pe de altă parte, la capătul slujbei de pomenire (e

drept, uneori foarte lungă şi obositoare) găseşti pe masă toate bunătăţile. Semnul mângâierii, inclusiv prin dulceţea mâncărurilor, nu se lasă aşteptat. Abundenţa însă e mereu pecetluită cu semnul crucii.

Da, este o antinomie care propune deplasarea din zona plăcerii egoiste în sfera bucuriei comunitare. Ortodoxia are o conştiinţă foarte puternică a rolului trupului în viaţă, cu tot ce este bun şi rău în asta.

Despre atenţie şi falibilitate

Apropo de corp şi tactilitate, o carte recentă a unui teolog american de origine grecească, John Chryssavgis, aminteşte discret, dar oarecum ferm, faptul că nici preoţii zilelor noastre nu pot face abstracţie de riscul ataşamentului erotic dintre fiica duhovnicească şi duhovnicul acesteia (sau viceversa). Tema ispitirii sexuale poate să apară pe canalul orgoliului pastoral, inoculat subtil cu plăcerea controlului sau a exercitării puterii. Diavolul nu-l ispiteşe pe Iisus în pustie cu prezenţa tulburătoare a unei femei frumoase, dar oferta stăpânirii despotice a întregii lumi – cu oameni cu tot, desigur – includea probabil şi această componentă. Pe scurt, este posibilă lectura tentaţiei sexuale din perspectiva controlului celuilalt: lansând flirtul sau propunând contactul nemijlocit, ajungi să generezi până la urmă un complex de dependenţă, biunivocă desigur. Ne întoarcem, aşadar, la paradoxul libertăţii: sunt alegeri atrăgătoare pe care le putem face, dar ele sfârşesc îndeobşte printr-o limitare a libertăţii noastre constitutive.

De aici şi fraza evanghelică: „Dacă ochiul tău este simplu (*haploûs*), întreg trupul tău va fi luminat". Cuvântul „simplu" (tradus uneori prin „curat") înseamnă aici „fără imaginaţie". Nu ceea ce vezi este problema – oricare ar fi frumuseţea sau minunăţia contemplată –, ci gândurile declanşate de o dorinţă impură. Iisus pare, e drept, să ne ceară imposibilul. Predica de pe

munte este o listă de exigențe aproape imposibil de atins în termenii obişnuiți ai vieții noastre. Iisus ştie că ele sunt imposibile, dar garantează faptul că în efortul pe care îl faci nu eşti niciodată singur. Eşti asistat. Direct sau prin oştirile îngereşti. Prin asistență divină, imposibilul poate deveni posibil. De aceea îmi imaginez raiul ca fiind foarte aglomerat. Raiul nu poate fi un pustiu în care răsar pe ici, pe colo doi-trei fericiți. Sunt convins că am şi eu câteva mătuşi în rai: ființe obişnuite, fără acces la întrebările pe care le discutăm noi acum, femei care s-au îndrăgostit, s-au căsătorit, au avut copii şi şi-au trăit cuviincios viața. Imposibilitatea de a împlini până la capăt poruncile supreme nu face din paradis un teren intangibil. Dacă raiul nu este deschis cu generozitate dinaintea celor care aspiră la el, eu unul îmi pierd speranța. Îndrăznesc să cred că, dacă în toată viața mea păcătoasă, e mereu la lucru regretul, conştiința erorii, căința, atunci sunt pe drumul cel bun. Dezbaterea permanentă cu tine însuți, puterea de a face pasul înapoi, asumarea dramei vieții tale – astea mi se par semnele trezviei. Să nu uităm, de altfel, că există asceze luciferice sau cumințenii aparente (aşa cum arată exemplul „fecioarelor nebune").

De altfel, îmi spunea un monah că Dumnezeu va judeca mai aspru ideologii continenți, dar reci la suflet, porniți să declanşeze ura de clasă ori de rasă, decât pe păcătoşii rătăciți, dar pocăiți, care n-au pierdut flacăra dragostei şi a compasiunii.

Şi eu cred la fel. Pe lângă ideologii seculari, există şi personaje religioase care sfârşesc prin a iubi mai mult legea decât pe oameni. Petru Creția avea un vers tulburător: „Nefericiți cei drepți, căci vor tăia prunci în două". Există un luciferism al impecabilității şi al severității justițiare care produce o mulțime de efecte

periculoase. Este preferabil, cred, eşecul însoţit de încordarea atenţiei. Părintele Arsenie Papacioc insistă pe acest aspect: „Fiecare clipă este decisivă" Uneori nu trebuie să-ţi permiţi nici măcar să laşi uşa să se trântească singură. Dacă intri într-o cameră, e bine să apeşi clanţa de două ori: la deschidere şi la închidere. Trebuie să fii prezent integral în gestul închiderii uşii: nici un moment de concesie pentru stilul bezmetic. Atenţia este o stare de veghe asupra nesimţirii şi asupra neîngrijirii. Atenţia are efecte terapeutice şi îl ajută nu doar pe ucenic, ci şi pe învăţător (virtuosul care, atunci când ignoră persoana din faţa lui, riscă să cadă în păcatul abstractizării moraliste).

Dumneavoastră aţi exprimat mereu rezerve faţă de reducerea religiei la morală. Petre Ţuţea vorbea undeva despre „activismul încărcat care se cheamă moralism", ceea ce „dăunează Absolutului mistic" Moralismul este fixaţia în exterioritate; deci, până la urmă, în obsesia legii. Şi totuşi, acesta este tonul în care ni se comunică adesea adevărul revelaţiei.

Este, poate, una dintre pietrele de poticnire ale discursului oficial al Bisericii. Vezi degringolada lumii şi reacţionezi printr-o ieremiadă. Totuşi, Iisus n-a venit doar pentru a ne spune „Fiţi drepţi, fiţi buni" şi, dacă acceptăm interpretarea exclusiv moralizantă a Evangheliei, atunci ne putem întreba de ce Mântuitorul a vorbit în parabole, care au un mesaj infinit mai bogat decât stricta dăscăleală. Nu o dată dăm peste pasaje aparent greu de conciliat între ele. De pildă, în Noul Testament ni se spune că venirea Împărăţiei (invocată şi de Rugăciunea Domnească) este iminentă, foarte aproape. Ce este acest „aproape"? Care este semnificaţia succesiunii temporale, când, pe de altă parte, ni se spune că Împărăţia este deja în noi? Întrebarea îmi reaminteşte de un pasaj din *Coran* care Îl arată pe Dumnezeu spunând: „Sunt mai aproape de tine decât

vena ta jugulară“ – jugulara fiind vena care face legătura între creier şi inimă! Există, aşadar, pe de o parte teroarea proximității divine, care ne arată vulnerabili şi goi, iar pe de altă parte familiaritatea lui Dumnezeu față de om, imanența Lui, obținută prin Întrupare. Dacă nu vrem să simplificăm textul sacru, trebuie să rămânem neîncetat în tensiunea misterioasă a acestui paradox.

(iunie 2008,
Colegiul Noua Europă)

cu SORIN ANTOHI

despre secularizare, teologie şi spațiul public

În Apus, bibliotecile abundă în cărți despre fenomenul secularizării. Fie că este vorba despre un tratament filozofic (e. g., Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1974; Charles Taylor, *The Secular Age*, 2007), istoric (e. g., Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, 1990), sociologic (e. g., David Martin, *Secularization. Towards a Revised General Theory*, 2005) sau teologic (e. g., John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 1990), reflecțiile despre acest subiect influențează dezbaterea publică şi reflecția jurnalistică.

La noi, studiile comparative despre relația conceptuală dintre creştinism şi modernitate nu abundă. Câte feluri de secularizare avem? Care modernitate ar putea fi partener de conversație al Bisericii? Cum se reaşază geografia simbolică a spațiului nostru est-european după integrarea în UE? Care sunt limitele separației constituționale între Stat şi Biserică? Cum poate fi înțeles parteneriatul între Stat şi Culte? La început de secol XXI, gradul de religiozitate populară din România (dar şi din Polonia) n-ar putea fi comparat cu situația din țările scandinave, Franța sau Marea Britanie. Cu toate acestea, elitele noastre politice şi intelectuale pledează pentru o acută privatizare a religiei – lăsând puțin loc pentru negocierea identității spațiului public.

Pe de altă parte, Biserica Ortodoxă Română şi celelalte culte s-au arătat foarte interesate de influențarea politicilor Statului român; au existat şi implicări de ordin electoral, în ceea ce se numeşte politica partizană. Ceea ce ne lipseşte, în schimb, este o investigare sistematică a originii politicului. Cum înțelege Ortodoxia spațiul deschis care marchează naşterea conştiinței civice? Ce interpretare

oferă Biserica pluralității constitutive a vocilor modernității? Cu puține excepții, între care Alexandru Duțu, Daniel Barbu, Petre Guran şi alți câțiva tineri istorici, cercetătorii români au ezitat să investigheze originea şi dinamica transformărilor instituționale în direcția secularizării. Fără acest efort, care presupune studierea nu doar a istoriei mentalităților, ci şi a mutațiilor legale şi constituționale din interiorul Statului român modern, chestiunea teologico-politică rămâne greu de precizat. Osatura şi nervurile complexului fenomen de secularizare trebuie fotografiate fără emoții apocaliptice sau entuziasme neopaşoptiste.

Atât apologeții resurgențelor teocratice, cât şi activiştii cu agendă anticlericală vor rata importanța întrebărilor fundamentale. Studierea secularizării va trebui să explice cândva de ce, până la invazia comunismului, istoria gândirii critice româneşti nu include – cu posibila excepție a materialistului Vasile Conta – nici un moment serios de consolidare a unei ideologii atee, în răspăr cu deismul francmason al secolului XIX şi explicit contra teologiei naturale de sorginte prekantiană. Aceeaşi dezbatere va trebui să arate de ce naşterea Universităților – care au inclus fiecare, atât la Iaşi (1860), cât şi la Bucureşti (1864), o facultate de teologie ortodoxă – n-a condus la un dialog sistematic între breasla teologilor şi vectorii de imagine şi identitate ai spațiului cultural laic (marea excepție fiind, în anii 1940, polemica dintre Lucian Blaga şi părintele Dumitru Stăniloae). Iată doar câteva paradoxuri care ar merita elucidate, ca prefață la discuția despre „reîntoarcerea sacrului" în România postcomunistă. Stârniți de aceste întrebări şi plecând de la aceste dileme, am purtat un dialog cu istoricul Sorin Antohi în luna decembrie 2005, la Budapesta. ***(M. N.)***

Secolul opozițiilor şi al polarizărilor

Domnule Antohi, cum anume s-ar putea explica raportarea ambiguă a marilor actori culturali din secolul XIX față de ere-

ditatea creştină pe care, într-un fel, România modernă o moştenise din tradiția ortodoxă şi catolică (pe linia uniatismului)?

Noțiunea de „ereditate creştină" este una excesivă, fiindcă eredităţile în lumea ideilor nu se transmit genetic, ci instituțional. S-ar putea vorbi la nesfârşit despre problema transmisiilor culturale începând cu inextricabila problemă a unei transmisii de conținuturi mentale – idei, valori, repere – în lipsa unui cadru instituțional solid. Altminteri putem avea – şi este cazul tuturor culturilor – situațiile care echivalează relația de tip „telefonul fără fir": ceva pleacă de undeva şi ajunge, de la gură la ureche, în altă parte. De obicei, abaterile sunt absolut considerabile, existând pe parcurs nuanțări, delimitări, derapaje etc. Pentru articularea unei poziții teologice în rândul elitelor intelectuale, secolului XIX românesc i-a lipsit tocmai continuitatea instituțională. Să ne uităm, de pildă, la începutul secolului în Principate. Existau unii tineri care beneficiaseră de educație teologică, dând semnele unei anumite gândiri independente, deşi nu neapărat originale. A fost cazul pitorescului şi rebelului Eufrosin Poteca (1788-1858): un om care – dacă excludem traducerile – nu a lăsat o operă personală considerabilă. În timpul studenției sale la Pisa şi Paris, el a intrat în contact cu anumite idei europene postluministe şi preromantice. A vorbit, de pildă, despre „Iisus ca soare moralnic", ceea ce a atras desigur mânia autorităților ecleziastice. De aceea, în 1828, Eufrosin Poteca a ajuns la Budapesta în aceeaşi căruță cu care Teodor Diamant pleca la Paris, dornic să caute cealaltă conexiune între sacru şi laic: falansterul sau utopia. Prin urmare, existau oameni cu o anumită pregătire. Lipsea însă cadrul instituțional.

În Principate, atunci când şi la noi au început să se articuleze anumite idei privind teologico-politicul, eli-

tele ecleziastice şi membrii curților princiare erau străini (în general greci). Cei care au rămas după căderea regimului fanariot s-au topit în masa națiunii iar ceilalți foşti pedagogi elini – veniți de la Istanbul – militau pentru identitatea națională mult mai mult decât pentru o unitate pan-ortodoxă. Noua generație care s-a ridicat şi a construit apoi România modernă – chiar dacă avea părinți formați în vechiul regim, dinainte de 1821 – fusese educată într-un Occident puternic laicizat (mai ales cei fascinați de modelul francez). Prin urmare, interesul lor pentru această problematică dispăruse. Au existat însă personaje oarecum la limită, precum Ion Heliade-Rădulescu (1802-1872), atras într-un mod romantic către sacru, ritual, oarecum mistică şi chiar ezoterism (vezi *Biblicele* din 1858). Sacralizarea discursului pe care o propun profeții epocii romantice pare să-i fie însă suficientă. Paul Bénichou a scris o foarte frumoasă carte despre *Timpul profeților* (1977), analizând tocmai acest conglomerat de negocieri între secular şi religios din romantismul francez. Bineînțeles, începutul îi aparține lui Voltaire, cel care într-un mod stupid, plecând de la un anticlericalism justificat, a dat totul peste bord, născând ridicolele articole despre religie din dicționarul său filozofic. Secolul XVIII este cel al opozițiilor şi polarizărilor, dar veacul XIX pare să accepte fuziunile. Occidentul a trăit astfel dialectica celor două curente luministe: cel cu adevărat rațional, până la radicalism, şi cel subiacent, nocturn, care face loc iraționalului şi, evident, religiei. Desigur, aceste dialectici au fost necunoscute spațiului românesc, fiind recuperate mult mai târziu.

Am mai vorbit în câteva rânduri despre absența figurilor bisericeşti din viața publică a Principatelor româneşti pe tot parcursul secolului XIX. Este totuşi uluitor pentru că secolul XVII şi chiar XVIII – de la

Dosoftei la Antim – selectase din oamenii Bisericii chiar unii competitori ai sistemului politic, ceea ce de multe ori le-a atras ponoase. Aceşti ierarhi erau oameni cu mare iradiere socială, în măsura în care şi cuvântul scris începuse să fie difuzat în bisericile din acea vreme. Am putea pune absența ierarhilor din secolul XIX pe seama faptului că mulți dintre cei educați în Occident deveniseră masoni, alegând această conexiune cu sacrul: un sacru ezoteric, prin care şi raționea este deservită de o manieră irațională, conspirativă, ritualică. Cărturarii români au dialogat însă prost cu Biserica şi pentru că şcolirea lor europeană adâncise un decalaj cultural formidabil între cei rămaşi în Principate şi cei care – prin călătoriile în Occident – avuseseră acces la o cu totul altă scară intelectuală. Resorbirea acestui decalaj n-a avut loc decât în preajma primului război mondial, când România începe să aibă prelați cu bună şcoală, dialogul începând deci să prindă contur. Nefericirea a făcut – dar voi reveni asupra acestui punct – ca după 1918 România Mare să intre într-o cu totul altă logică, astfel că poziționarea sacrului în raport cu teologico-politicul se face de o manieră radicală, neoromantică.

Românii din Imperiu

Vorbind despre Principate, deci, am menționat aceste puncte importante: alogenia liderilor ecleziastici din perioada fanariotă, decalajul intelectual crescând între elitele intelectuale şi ierarhii Bisericii care, în plus, absentează nemotivat din spațiul public. Bineînțeles, avem în întreaga perioadă a secolului XIX prelați cărturari sau chiar eruditi – cum ar fi Dionisie Romano sau

Melchisedec Ştefănescu – capabili să ofere o anumită compensație, mai ales pentru vârfurile intelectualității.

În Transilvania, pe de altă parte, situația este diferită. Începând cu secolul XVIII, Biserica unită produce o pleiadă de cărturari capabili să integreze ideile europene. Chiar dacă unii dintre membrii săi au făcut o profesiune laică – de pildă, Ion Budai-Deleanu –, *Şcoala Ardeleană* oferă mediul în care discuția cu Occidentul începe să se lege. Avem de-a face cu o primă elită etnică românească din masa creştinilor din Ardeal şi Banat, fiindcă ortodocşii români erau controlați în continuare de Biserica sârbească, care ne-a întârziat foarte mult în procesul de emancipare națională. Şansa noastră a fost faptul că tinerii greco-catolici au descoperit urgențele zilei mergând la studii în Occident. Pe de altă parte, existența românilor din Ungaria într-o postură socio-economică similară evreilor, armenilor sau grecilor – aceea de negustori – a permis susținerea efortului emancipator al confraților lor din Transilvania, finanțând şcoli, oferind burse etc. Vârfurile Şcolii Ardelene nu pot să fie înțelese fără această extraordinară contribuție a românilor înstăriți din Imperiul Austro-Ungar, prea puțin discutată în canonul istoriografic. Istoria familiei Gojdu este doar unul dintre dosarele acestei probleme. Aici, la Budapesta, discuțiile dintre laici şi clerici se bucurau de cadrul general al unui proces de modernizare. Numai mult mai târziu, episcopul Andrei Şaguna din Transilvania a putut regândi aportul teologico-politic al Bisericii, într-un cadru instituțional adecvat. Dacă luăm anul 1848 drept punct de reper pentru construcția ideii naționale, atunci constatăm că uniții începuseră cu o sută de ani înaintea ortodocşilor. Ne rămâne acum o ultimă întrebare: de ce discuția n-a continuat însă sistematic după naşterea României Mari la 1918?

După primul război mondial, la noi se produce o revoluție reacționară – nu doar conservatoare, cum se spune despre Germania – pentru că activitățile mişcărilor de dreapta nu sunt decât pandantul negativ, sumbru, al Revoluției de la 1848, când avem prima instanțiere luminoasă, pozitivă, a meniului de opțiuni care includ: identitate națională, contract politic, autodeterminare etc. Atunci, Bisericile româneşti au jucat pe cartea națională, mai ales atunci când văd că au ceva important de câştigat. Mai ales după secularizarea averilor mănăstireşti, revendicarea autocefaliei ține de-un interesant joc instituțional între Stat şi Biserică, menit să aducă nu simfonia bizantină, ci un raport recesiv (pe scurt: Biserica ca „slujbaş de Stat", iar situația trenează până astăzi). Revenind, idealul revoluționar al tinerilor din anii 1920-1930 este ezoteric şi mistic, crescând într-o atmosferă de mesianism apocaliptic. Cei care citesc în registru teologic nu au nevoie de autorii români, ci se pot duce direct la slavofilii ruşi, cum este cazul lui Nichifor Crainic.

Sau la Spengler...

Desigur, o astfel de filozofie culturală pesimistă a rămas întotdeauna tentantă. Noii lideri intelectuali pasionați de ideile politice revoluționare ale Europei fasciste au ajuns deci să compună o Biserică seculară sau chiar o „anti-" sau „para-Biserică", preluând politic un întreg repertoriu de teme teologice (de pildă, mântuirea, sacrificiul etc.). Acest fapt a ecranat încă o dată dialogul dintre elitele intelectuale moderate şi Biserica creştină, deşi există câteva excepții.

„Rugul Aprins" nu putea să fie decât o întreprindere neutră politic, fiindcă membrii şi-ar fi asumat un risc total dacă şi-ar fi exprimat o opţiune politică.

Deci, ce observăm? Până la al doilea război mondial, în consonanţă cu Europa Occidentală, apar alte oferte care blochează dialogul actorilor culturali cu religia tradiţională instituţionalizată. Esoterismul de toate felurile – Evola este doar un nume – face furori. Începând cu 1880, Occidentul relansează un nou sincretism religios, prin care toate vechile negocieri şi fuziuni între religie, ştiinţă, magie şi gnosticism se relansează la proporţii colosale. Fascismul nu este decât o temă înăuntrul acestui imens complex fuzional. După 1920, tinerii români au decupat ceea ce au ştiut din acest mănunchi de teme seductive. Religia tradiţională nu era atât de seducătoare cât era falsa religie. Religia este pentru naturi mai moderate, cei înflăcăraţi fiind mereu gata să-şi găsească un milenarism revoluţionar, deci o altă cale. Biserica, venind cu toată structura sa instituţională (de la reflecţia teologică la canoanele sale), temperează însă aceste porniri.

Un New-Age *ortodox*

Aţi vorbit de mai multe ori despre existenţa unei mişcări de tip New-Age *ortodox. La ce anume vă refereaţi şi cum se explică rădăcinile acestui fenomen?*

Chestiunea este foarte simplă. După instalarea comunismului, românii au fost incluşi într-o proporţie covârşitoare în învăţământul tehnic, mai cu seamă după reforma educaţiei din 1958. Atunci, balanţa dintre specializările din domeniul universitar s-a înclinat radical către disciplinele tehnice şi practice. Chestiu-

nea s-a agravat atunci când, în anii 1977, liceul a fost distrus. Formula liceelor industriale a fost extinsă aproape integral, atingând aproape toate vârstele. Educația umanistă a fost practic eliminată. Căile de acces către marea cultură erau tot mai strâmte şi mai înguste. Or, oamenii educați în liceele industriale şi politehnici au o înclinație specifică atunci când este vorba să găsească un răspuns la o întrebare personală de natură spirituală, religioasă, poate chiar mistică. Pe fundalul educației lor tehnice, bazată masiv pe ştiințele naturii, căutarea lor se îndreaptă spre mediul – pe care eu l-am cunoscut direct – care în România anilor 1970-1980 a dat mişcarea „science-fiction", de proporții uriaşe. În acest mediu circulau cele mai multe cărți de ezoterism sau magie (inclusiv manuale practice). Această grupare era dublată de cei – nu puțini – pasionați de antropozofismul lui R. Steiner sau tradiționalismul lui J. Evola sau R. Guénon. Lipsa unei pregătiri teologice sau istorico-filologice făcea însă ca aceşti tineri să nu poată opera cu noțiunile sau conceptele gândirii ezoterice. În plus, ei evoluau într-o apăsătoare absență de repere, când Biserica trăia izolată, fără să ofere îndrumare catehetică. Disperarea existențială la care comunismul te condamna conducea la traiectorii cu totul uimitoare: isihasm (combinat sau nu cu yoga), meditație transcendentală etc. Unii oameni au ajuns chiar la rătăcirile *New Age* cele mai nefaste. În România anilor 1980 au existat persoane care aderaseră complet la „scientologie". Mi-e greu să vorbesc despre aceste lucruri cu uşurință, fiindcă am avut prieteni pe care i-am pierdut în acest fel.

Care sunt deci componentele acestui conglomerat? Întâi: o formație precară sau chiar absentă în domeniul umanist. Apoi, o îndrumare aproape nulă la nivel spiritual. Trei: lipsa unei prezențe teologice sistematice

în mediul public românesc. E greu de înțeles, chiar astăzi, de ce nu exista totuşi o iradiere spirituală dinăuntrul centrelor ecleziastice. La toate acestea se adaugă atmosfera de confuzie de valori pe care izolaționismul ceauşist a construit-o. Nu trebuie să uităm că o parte din intelectualii cu bună educație umanistă, care trăiau în marile centre urbane, având acces la anumite cunoştințe – chiar foarte serioase – din domeniul teologic, au aderat şi ei la forme superficiale de religiozitate, pe care le-aş asemui, *mutatis mutandis*, cu ortodoxismul anilor 1930 (mai puțin caracterul revoluționar, mesianic, apocaliptic). Am putut constata existența unei hiper-estetici *dandy* ortodoxiste care rămâne notabilă până astăzi.

Dacă îmi îngăduiți o confesiune personală, vă voi spune că în anii 1980 am dezvoltat o fobie față de manifestarea publică – mai cu seamă în mediile de pictori, muzicieni, literați – a unei mode mimetice neo-ortodoxiste. Inflația aceasta de forme estetice m-a ținut departe. N-am asociat niciodată proliferarea semnelor religioase cu experiența credinței. Poate, din acest punct de vedere, sunt ceva mai nominalist sau chiar atins de ideea calvină: multiplicarea de entități simbolice nu trebuie să depăşească pragul necesar. În momentul în care anumite practici, stiluri de viață sau mode vestimentare chiar devin ostentative, eu am tendința naturală să mă retrag pentru că sunt, în general, o natură moderată. Reținerea aceasta este deci personală, fiind poate educată chiar în familie. Nu-mi place exhibiționismul, deşi cred – bineînțeles – într-un anume militantism al omului credincios acolo unde el lucrează. Nu am nimic împotriva unui misionarism etic, poate chiar spiritual, prin care fiecare dintre noi – cei care credem – îl putem exersa într-un mod umil acolo unde viețuim.

Or, manifestările despre care vorbiți sunt mai degrabă de tip manierist.

Întocmai. Or, eu cred că o singură mărturisire de credință ajunge, fără să fie nevoie s-o multiplici abuziv. Ceea ce astăzi ne amenință este nu atât o persecuție religioasă, ci o cultură a consumerismului universal, care distruge rădăcinile condiției umane. Aceasta este o amenințare, dar nu toate reacțiile la această stihie sunt de formulat în interiorul religiei. Suntem totuşi într-o lume modernă, de ale cărei pârghii instituționale eu personal nu mă pot dispensa. Chestiunea deci nu poate fi discutată exclusiv într-un cadru religios sau teologic. Cred fierbinte faptul că nu există doar politicul, ci teologico-politicul. Cu toate acestea, manierele în care are loc negocierea acestei noțiuni în spațiul modernității sunt diverse. Eu am sesizat, de pildă, un anumit sectarism în tendința *dandy* evocată mai sus. Dandysmul clasic este desigur plăcut, agreabil, chiar ataşant. Totuşi, dandysmul imitativ-tardiv este mai puțin agreabil, mai ales atunci când se asociază unora dintre cele mai dure poziții teologico-politice care duc chiar până la fundamentalism. Există chiar o omologie structurală între aceste fenomene: unii sunt gotici, alții baroci. Or, România nu este străină de aceste evoluții.

Am putea vorbi aici şi despre poziția unora dintre tinerii „neoconservatori" români de astăzi. Majoritatea dintre ei sunt literați depeizați care, de la Paris sau aiurea, exaltă valorile unei aristocrații imaginare şi îmbrățişează bovaric modelul rural al Ortodoxiei. Cum se ajunge totuşi aici?

Acestea mi se par dezvoltări patologice inevitabile atunci când fenomenul alienării nu este contrabalan-

sat de o tentativă de asimilare în interiorul societății occidentale în care te găsești. Dacă vorbim despre arabul fundamentalist, aflător în treabă la Paris, putem vorbi şi despre creştinul-ortodox fundamentalist capabil să dezvolte atitudini de un radicalism infinit mai spectaculos decât ar fi făcut-o în țara lui de baştină. Aici lucrează o dialectică a desțărării, care revine la problema stigmatului identitar. Prima mea reacție față de aceşti tineri este compasiunea, dar a doua este cea de respingere critică şi rezervă totală în a-i frecventa. Deplâng criza şi confuzia în care mulți oameni inteligenți s-au plasat astfel. Din păcate, aceasta îi face să servească – în mod paradoxal – mai puțin credința şi chiar Biserica. Ideea că poți avea monopolul superiorității religioase sau etico-morale mi se pare împotriva bunului simț, iar fenomenul mi se pare foarte grav.

Memorie şi istoricitate

V-aş întreba cum anume regăsiți dumneavoastră țara din punctul de vedere al evoluției sale religioase. Ştiu că vizitați România anual timp de două sau chiar trei luni, având acelaşi ochi deopotrivă critic şi simpatetic.

Vreau să vă spun că în vizitele mele în România am sesizat chiar o anumită modificare a ritualului în direcția unei încrâncenări, mai ales la marile slujbe făcute de sărbători. Sunt lucruri care înainte nu existau, iar acum apar cu tenacitate.

De pildă, slujba maslului sau de sfințire a obiectelor private a ajuns să fie mai importantă decât Liturghia duminicală.

Acestea mi se par fenomene străine echilibrului tradițional al Ortodoxiei. Sunt comportamente de tip magic, atât de străine de esența credinței, bazate pe

ideea că poți stabili un algoritm prin care într-un număr fix de paşi poți să-L obligi pe Dumnezeu să-ți facă ceea ce vrei tu. „Eu fac aceste lucruri – canoane, acatiste etc. –, iar apoi Îl întrebi pe Dumnezeu: unde este atunci fericirea mea?!". Desigur, eu înțeleg sfâşierea profundă din spiritul oricărui om aflat într-o situație de tragedie, pierdere, mare dificultate, melancolie sau catastrofă, care caută ajutor imediat şi palpabil. Dar asta este drama oricărui om credincios şi poate chiar a celui care nu crede, dar are impresia că învățând un număr de paşi poate ajunge undeva. Este aceeaşi confuzie pe care cititorul lui Ignațiu de Loyola o poate avea atunci când, decizând să practice anumite exerciții spirituale, ajunge să creadă că are un efect ontologic asupra lui Dumnezeu. Este şi prostia care te poate face să-ți imaginezi isihasmul ca pe o metodă, când de fapt el este o formă plenară de existență. Ideea modernă – complet străină religiei – este aceea că putem construi metodic-cartezian o tehnologie a salvării.

Rolul catehezei religioase şi al activității pastorale este acela de a limpezi toate aceste lucruri. Sunt oameni care vor trăi în zbucium şi confuzie atât cât le este dat să trăiască. Sunt însă alte suflete care, ajutate cu puțină sfătuire, educație şi asistență spirituală pot ajunge la forme mai bune de viețuire religioasă. Integrarea omului religios nu trebuie să fie exclusiv în interiorul tradiției, ci şi în dinamica lumii moderne. Dacă noi refacem Biserica strămoşească cu gândul că, astfel, boicotăm istoria, atunci cred că ne întoarcem la încercări care s-au mai făcut. Toate reformele instituționale ale Bisericii s-au făcut, desigur, prin referință la un moment originar, dar nu poți ignora istoricitatea formelor existenței umane. Nu este nevoie să negi existența unui impuls inițial divin pentru a nega istoricitatea umanității noastre. Or, această istoricitate

dictează nişte acorduri fine între tradiţie şi modernitate.

Aşa cum a spus Papa Ioan Paul al II-lea, aceasta nu înseamnă că trebuie să negogiem marile precepte. Noi, ortodocşii, ar trebui să învăţăm de la Biserica-soră (sau, după părerea mea, Biserica-fiică) această artă a discuţiei cu modernitatea, admiţând că există un moment când trebuie să spui *„No pasaran!"* (sau „Pe aici nu se trece!"). Până să ajungi acolo unde rişti să pierzi tot, există nenumărate lucruri care trebuie învăţate. Am văzut în România unele modeste indicii de *aggiornamento*, dar ele nu sunt rezultatul unei dezbateri publice între laici şi clerici. Luaţi, în acest sens, eşecul creştin-democraţiei într-o ţară ortodoxă. Am cunoscut laici inteligenţi care s-au apropiat de creştin-democraţie cu mare interes, dar această doctrină a rămas pentru ei pur abstractă. Discuţia este mult mai complicată, iar eu am început cu câţiva ani în urmă un dialog cu Virgil Nemoianu plecând tocmai de la această întrebare: de ce nu putem avea o creştin-democraţie funcţională în România?

Modernism, utopie, modernitate

Ne întoarcem, aşadar, la problema modernităţii. Cum putem oferi o expresie culturală a credinţei fără să reciclăm genul literar utopic? Cum putem încălzi o inimă împietrită, evitând totodată onirismul teocratic? Cât de mult merită dialogul între credincioşii educaţi (gen Alistair McGrath) şi ateii misionari (gen Richard Dawkins)?

Cred că sunt momente când fervoarea credinţei are nevoie de contraponderea stoică şi chiar sceptică a reflecţiei intelectuale, tocmai pentru a putea duce fiecare lucrarea la bun sfârşit. Spun aceasta cu gândul la

tipul de experiență accesibil oamenilor educați. Oricine are momente de îndoială sau dubiu, care pot fi folosite tocmai întru adâncirea credinței. Aceste trăiri permit contactul cu oamenii modernității neîncheiate – cei care au sufletul şi spiritul deschis. Întâlnirile omului religios cu agnosticii militanți nu sunt de mare trebuință, fiindcă pozițiile acestora din urmă sunt esențialmente nondialogice.

Problema este, aşadar, să rămânem în cadrele modernității, fiind conştienți de tentația modernismului utopic. Dacă un anumit tip de ideologie iluministă alungă religiozitatea şi o cauterizează cu focul rece al Rațiunii, modernismul vine mereu să relanseze procesul de *Verzaeuberung,* adică să propună o revrăjire a lumii, căreia îi oferă – prin discurs poetic, mai ales, dar şi prin programe politice – o nouă boltă înstelată, un viitor mai bun (edificat direct din prezent, printr-o zvâcnire înainte şi în sus).

Pledoaria vitalistă pentru Ortodoxie a studentului Mircea Eliade (cu articole stridente şi oarecum căznite din 1925) este marcată deci de această pornire-tip europeană.

Desigur. Vitalismul lui nu are nimic de-a face cu experiența religioasă cunoscută de „talpa țării". Mai târziu, Eliade a numit elegant „creştinism cosmic" (pentru partea sa de ritual) tocmai această relație intraductibilă (şi nelipsită de un damf păgân) a țăranului român cu sacrul. Biserica oficială nu făcea catehism iar fără asta rămân puțini cei care au avut norocul de a învăța direct de la un duhovnic mai mult decât ritualul. Inteligheția noastră educată la finele secolului XIX era formată în Occident, prin contacte cu mediile masonice sau catolice de stânga. Credința trebuia găsită, aşadar, printr-un paradoxal fenomen de autoconvertire. Tipologic, acest gen de comportament

se încadrează în sociologia modernismului. Acest modernism i-a făcut pe mulți intelectuali interbelici să se (auto)convertească într-o situație existențială disperată: fuseseră atașați în prima tinerețe de occidentalismul secular, iar după revenirea în țară descopereau că aveau nevoie de temeiuri mai solide decât „bovarismul geocultural". Din această criză, agravată de co-prezența unui corp eclezial în mare măsură nepregătit s-a născut ambivalența Generației 1927 mai ales în materie de religie. Antimodernismul rămâne captiv – printr-o practică polemică, desigur – cadrelor modernismului. Naționalismul lui Dumitru Stăniloae este un exemplu, dar şi febra mistică a lui Cioran (exprimată şi prin ataşamentul față de Gardă) suferă de aceeaşi boală. Cum ar spune englezul, *they were faking it big time!* Desigur, sunt şi cazuri excepționale – cum ar fi credința luminoasă, cultura fabuloasă şi martiriul unic al lui Mircea Vulcănescu, sau ataşamentul adânc al părintelui Stăniloae, în sens duhovnicesc şi teologic, la tradiția creştinismului apostolic (Filocalia, Sfinții Părinți etc.). În linii largi însă, putem spune, în cuvintele regretatului Gérard Granel, că „anii treizeci sunt înaintea noastră..."

Interesant ar fi dacă generația de intelectuali treziți la credință după 1989 ar putea să depăşească dialectica modernismului (deci, inclusiv, cea a postmodernismului).

(2005)

II

Convertirea personală şi farmecul Ortodoxiei

cu ANDREW LOUTH

despre Ortodoxia universală şi cultura occidentală

Profesorul Andrew Louth (Durham University, Marea Britanie) reprezintă o autoritate internațională a studiilor patristice, fiind cunoscut pentru monografiile dedicate lui Dionisie Areopagitul (1989), Maxim Mărturisitorul (1996), Ioan Damaschinul (2002) şi Grigorie Palama (în pregătire). Andrew Louth a predat la Universitățile din Oxford, Londra şi Durham, fiind profesor invitat la numeroase alte centre universitare din lume. Cea mai recentă carte a sa – *Greek East and Latin West. The church AD 681-1071* (New York, 2007) – discută raporturile teologice, ecleziale şi culturale între Răsăritul şi Apusul creştin în perioada de glorie a Bizanțului. ***(M. N.)***

Mentori şi vocații timpurii

Domnule profesor, poate că este oportun să începem acest dialog despre locul teologiei în cultura secolului XXI cu o scurtă schiță biografică pe care puțini dintre studenții dumneavoastră o cunosc. Ne puteți spune care au fost începuturile dumneavoastră în studiul teologiei? Cum a debutat pasiunea dumneavoastră pentru Părinții Bisericii?

Mai întâi, trebuie să spun că nu am început cu teologia, ci cu matematica. În liceu obişnuiam să iau note foarte bune la acest obiect şi la alte ştiințe exacte, alegând atunci să fac chimie în loc de limba greacă – ceea ce a fost o mare greşeală. Cu această educație în ştiințe exacte m-am înscris la Universitatea din Cambridge

la Departamentul de Matematică. Între timp, avusesem un fel de experiență a convertirii de la scepticismul din perioada adolescenței. După un an de zile am decis să renunț la matematică şi să fac teologie, când am început să învăț, destul de repede, greaca veche. Totuşi, când am luat diploma în teologie, după trei ani la Cambridge, m-am gândit să fac o lucrare de master, dar nu m-am simțit suficient de sigur pentru a începe cu Părinții Bisericii.

Am ales prin urmare o temă modernă, dar şi aici eram împărțit lăuntric între a face teologie dogmatică sau filozofia religiei. În final, am decis pentru o teză cu titlul „Doctrina despre cunoaşterea lui Dumnezeu în opera lui Karl Barth", sub supravegherea lui T. F. Torrance* la Universitatea din Edinburgh. Profesorul Torrance făcea parte din comitetul de traducere a Dogmaticii lui Barth în limba engleză şi a fost o figură reprezentativă în peisajul teologiei britanice. La Cambridge, unul dintre profesorii mei importanți a

* Thomas Forsyth Torrance (1913-2007) a fost una dintre cele mai impresionante figuri ale teologiei scoțiene din ultimul secol. Născut în China, ca fiu al unei familii de misionari protestanți de tradiție calvină, a studiat teologia la Edinburgh şi Basel. Responsabil – împreună cu G. W. Bromiley – pentru editarea în limba engleză a celor treisprezece volume din opera lui Karl Barth, Torrance a avut o contribuție esențială la renaşterea teologiei reformate în spațiul britanic şi american. Sursa reflecției sale a fost mereu tradiția patristică în dialog cu filozofia şi teologia modernă. A fondat *Scottish Journal of Theology* şi a participat la editarea operei lui Calvin în limba engleză. Profesorul Torrance a contribuit, de asemenea, la înnoirea dialogului între epistemologie şi teologie, fiind laureat al premiului Fundației Templeton în 1978. Între cărțile sale trebuie menționate: *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (1948), *Karl Barth: an Introduction to his Early Theology, 1910-1931* (1962); *Theology in Reconstruction* (1965); *Theological Science* (1969); *Space, Time and Incarnation* (1969); *The Ground and Grammar of Theology* (1981); *Transformation & Convergence in the Frame of Knowledge* (1984); *Divine Meaning* (1995) etc.

fost Maurice Wiles*, cel care m-a introdus în universul Părinților Bisericii.

Cel de-al doilea a fost Donald MacKinnon**, un fascinant profesor de filozofia religiei, cu o extraordinară alură socratică, obișnuit să scrie foarte puțin dar să dăruiască mult în relațiile sale de tutore cu studenții. Atracția mea pentru filozofia religiei se datorează în bună parte acestui profesor profund excentric, dar afectuos, atent, grijuliu. Donald McKinnon preda filozofia religiei ca filozof, iar nu ca teolog, ceea ce poate m-a ajutat să-i citesc mai atent pe Descartes (1596–1650), George Berkley (1685-1753), episcopul Joseph Butler (1692-1752) şi Immanuel Kant (1724-1804).

Pe continent, Bishop Butler este foarte puțin cunoscut. Prin ce anume s-a distins Butler în istoria filozofiei britanice?

Joseph Butler a fost, între altele, autorul unei cărți extrem de populare, intitulată *The Analogy of Religion* (1736) – un atac la adresa deismului lansat de pe pozițiile unui teism trinitar. Argumentul său de bază, care mi se pare convingător şi astăzi, era că deismul

* Maurice Wiles (1923-2005) a fost un teolog anglican de orientare liberală care a deținut titlul *Regius Professor of Divinity* la Universitatea din Oxford între 1970-1991. Wiles a studiat în tinerețe limbile greacă şi latină, limba japoneză, iar apoi teologia şi filozofia morală. La începutul carierei sale academice, Wiles s-a remarcat în domeniul patristicii prin volumul *The Making of Christian Doctrine* (1967), fiind responsabil pentru Conferințele de patristică de la Oxford, între 1975-1999. A jucat un rol important în relansarea dezbaterii – tipice pentru spațiul teologic anglofon – asupra arianismului. Alte volume: *Reason To Believe* (1999), *Archetypal Heresy: Arianism Through The Centuries* (1996).

** Profesor de vocație socratică, Donald MacKenzie MacKinnon a semnat mai multor studii şi articole – unele colectate în volumele *Borderlands of Theology and Other Essays* (1968) sau *Explorations in Theology* (1979) – care au impresionat o întreagă generație de teologi britanici. Vezi, Paul D. Murray, *„Theology in the Borderlands: Donald MacKinnon and Contemporary Theology"*, în *Modern Theology*, vol. 14 (1998), no. 3, pp. 355-376.

încearcă să se prezinte drept un discurs credibil pentru creştinism. În fapt, deismul nu este cu nimic mai puțin problematic decât teismul – cel puțin pentru rațiunea lipsită de credință. Deismul nu este mai acceptabil, pentru exigențele rațiunii pure, decât forma tradițională de creştinism (în expresia sa teologică prin excelență teistă).

Este şi critica pe care o face Kant oricărei metafizici teiste sau deiste.

Fără îndoială. Totuşi, poziția lui Joseph Butler – care era un episcop anglican, păstor al diocezei Durham începând cu anul 1750 – n-a înclinat către salvarea religiei prin morală, ci prin revelație. Butler exprimă o diferență mai generală existentă între abordarea religiei în Anglia şi Europa. Deismul care se bucura de succes pe continent nu era împărtăşit de mediile intelectuale britanice care, în secolul XVIII, luau foarte în serios lucruri atât de importante precum rugăciunea, de pildă. Intelectualii englezi ai epocii n-au sfârşit niciodată în acea poziție pe care-o observi, de pildă, la Goethe sau Kant, care priveau rugăciunea ca pe un act lipsit de credibilitate ontologică. În mentalitatea iluministă europeană, marcată de metafizica deistă, nici o persoană inteligentă n-ar fi trebuit să recurgă la rugăciune. Nimic similar nu poate fi găsit în Samuel Coleridge (1772-1834)*, bunăoară, deşi acesta din urmă a fost expus tradiției filozofice germane. Una din explicații pentru acest fenomen cultural este – în parte – lipsa de impact a deismului pe insulă. Deismul era mai curând perceput ca anticameră a ateismului.

* S. T. Coleridge, *The Rime of the Ancient Mariner* (1797-1798): *„Farewell, farewell! but this I tell / To thee, thou Wedding-Guest! / He prayeth well, who loveth well / Both man and bird and beast"*

Revenind la anii de formare, aş dori să vă întreb care era atmosfera religioasă în Cambridge sau Oxford la mijlocul anilor 1960? Cum trăiau viaţa de zi cu zi studenţii la Facultăţii de Teologie? Exista, de pildă, o relaţie directă între studiul academic şi viaţa liturgică a Bisericii?

Cu siguranţă acest aspect era unul dintre cele mai importante, deşi prezenţa la slujbe nu era obligatorie în sens strict, ca într-un ordin monastic. La Cambridge, Oxford şi Durham, atunci şi acum, fiecare student aparţine unui Colegiu, independent de facultatea sau departamentul academic la care este afiliat. Colegiile creează o comunitate de studiu, fiecare având, cel puţin în Cambridge, o biserică şi un preot aferent. Existau săptămânal un număr de slujbe, inclusiv Liturghia euharistică. Studenţii – nu doar cei de la Teologie – participau de bună voie la slujbe, dar prezenţa lor nu era monitorizată oficial. Fiindcă eram un convertit la credinţa creştină şi, totodată, student la teologie, eu mergeam aproape zilnic la biserică. Capela se afla în curtea Colegiului St. Catherine, fiind veche de peste trei sute de ani. Fireşte, erau prezenţi şi alţi studenţi. Pe de altă parte, erau evident şi studenţi care nu luau parte deloc în activităţile bisericii.

Legat de această capelă a Colegiului St. Catherine (fondat în anul 1473), îmi amintesc că prima întâlnire cu Ortodoxia a avut loc în decembrie 1962. S-a ţinut atunci o conferinţă teologică la care a participat un tânăr bine îngrijit, distins, cu barba rasă. Se numea Timothy Ware şi era, alături de Nicolae Zernov, profesor de istoria creştinismului răsăritean la Universitatea din Oxford. În capela Colegiului s-a făcut atunci, din câte îmi amintesc, o Liturghie la care a slujit Mitropolitul Anthony Bloom. Îmi amintesc că erau foarte puţini ortodocşi prin preajmă, iar eu, tânăr fiind, nu cunoaştem pe nimeni din cei prezenţi la conferinţă.

Pe Timothy Ware, acum episcopul Kallistos, aveam să-l reîntâlnesc câțiva ani mai târziu, în 1969, la Oxford, unde urma să predau patristica și teologia Bisericii timpurii.

Atracția deșertului

Așadar, interesul dumneavoastră n-a fost doar pentru istoria ideilor, ci mai ales pentru istoria spiritualității creștine. O atestă volumul intitulat Wilderness of God *(„Pustia lui Dumnezeu"), publicat în anul 1991.*

Așa este. Explorez acolo tema deșertului, atât ca realitate literală – precum deșertul egiptean sau tundra siberiană –, dar și ca realitate simbolică. Deșertul este metafora retragerii, a non-urbanității, a părăsirii. Eram, de asemenea, interesat de felul în care deșertul lăuntric al omului poate fi un loc al absenței și chiar al nebuniei. M-a preocupat în anii 1980 personalitatea lui Charles de Foucauld (1858-1915) alături de Abbé Huvelin, vicarul parohiei Saint-Augustin din Paris. M-a fascinat deopotrivă figura unui alt preot francez, tânărul iezuit Jean-Joseph Surin (1600-1665), care a trăit în secolul XVII. În jurul anului 1630, Père Surin a vindecat maicile posedate din mănăstirea Loudun într-un mod cu totul special, prin transfer. Père Surin a luat asupra sa întreaga suferință a comunității monastice din Loudun, devenind astfel, după efectuarea exorcismelor, o persoană bizară, având crize cataleptice care puteau dura luni de zile, timp în care nu se putea mișca deloc. La fel, într-una din crizele sale, père Surin s-a împiedicat și și-a rupt piciorul, rămânând până la sfârșitul vieții handicapat. După o lungă perioadă de suferință lăuntrică și chiar alienare, père Surin a ajuns însă la seninătate. Scrisorile din ultima etapă a vieții

sale, destinate fiilor săi duhovniceşti, atestă această transformare. Père Jean-Joseph Surin a fost în atenția lui Michel de Certeau, inițial membru al ordinului iezuit el însuşi, care a realizat o splendidă ediție a corespondenței şi a îndreptarului său spiritual.

M-aş întoarce însă la Abbé Huvelin, care a trăit în secolul XIX. El ne este cunoscut din istoria celebrului Charles de Foucault, sihastrul din Sahara. Abbé Huvelin, preot parizian foarte cultivat în filozofie, istorie antică şi teologia Părinților greci, a suferit ani la rândul din cauza migrenelor, iar unele scrisori îl prezintă ca pe un personaj abandonat într-un fel de nebunie aparte... „Je suis néant" – obişnuia să spună cel care, să nu uităm, fusese duhovnicul baronului Friedrich von Hügel (1852-1925)* şi al eremitului de mai târziu, Charles de Foucault. Acesta din urmă a avut o lungă căutare a deşertului, plecând de la întâlnirea sa cu Abbé Huvelin şi sfârşind în experiența Saharei. Am urmărit deci tema pustiei, aşa cum apare în Scriptură, la Părinții deşertului, în operele unor autori medievali (cum este Julian din Norwich), în şcoala carmeliților, în scrierile stareților ruşi din secolele XVIII şi XIX, pentru a încheia cu opera poetică a lui T. S. Eliot....

...unde „The Waste Land" ocupă un loc central.

Nu doar *The Waste Land* („Țara pustie"), ci şi alte poeme (fragmente din *The Four Quartets*). Mai sunt

* Filozof catolic de sorginte austriacă, Friedrich von Hügel a întreținut o bogată corespondență cu unii dintre cei mai importanți lideri intelectuali ai Europei religioase din secolul XIX, între care Alfred Loisy (1857-1940), George Tyrrell (1861-1909) şi Evelyn Underhill (1875-1941). Între lucrările sale trebuie menționate: *Selected Letters, 1896-1924* (1927), *Letters from Baron Friedrich von Hügel to a Niece* (1955), *Spiritual Counsels and Letters of Baron Friedrich von Hügel* (1964).

şi piesele de teatru pe care cititorii tind să le ignore (m-am oprit mai ales asupra unei istorii foarte mişcătoare din *The Cocktail Party*).

> *Aş vrea să revenim asupra unei observaţii pe care o făceaţi cu privire la Abbé Huvelin. Trebuie remarcat că mai multe personalităţi cu vocaţie mistică – mă gândesc la Simone Weil, dar şi la Starețul Siluan din Athos – au suferit din cauza migrenelor sau a durerii de cap. Să fie oare vorba de „ghimpele în trup" (II Cor. 12, 7) despre care vorbeşte Sfântul Pavel, o suferinţă lăsată de Dumnezeu pentru ca inima să nu se trufească din pricina „măreţiei descoperirilor"?*

Fără îndoială acestă durere fizică este o modalitate în care unii sfinţi îşi trăiesc purificarea lăuntrică. Deşertul este, la rândul său, locul unei privaţiuni de ordin fizic, nu doar al suferinţei lăuntrice. Prin urmare, cred că drumul spre sfinţenie include pentru foarte mulţi această experienţă, iar Starețul Siluan (1866-1938) este un pilduitor exemplu. În momentul redactării cărţii nu mi-am amintit acest detaliu din viaţa sa, deşi citisem biografia Arhimandritului Sofronie (1896-1993). Un alt caz este misticul Ioan al Crucii (1542-1591), cel care după reformele din ordinul carmelitan, a fost arestat şi deţinut în puşcăria din Toledo. Acolo, în celula închisorii, se pare că Sfântul Ioan a avut viziunea din Cântecul spiritual, ea fiind redactată ulterior (deşi în două etape). Incertitudinile cu privire la locul său în ordinul carmelit n-au încetat însă, iar scrisorile păstrate atestă o anumită stare de părăsire sau deprimare, fără a avea însă efectele negative ale depresiei psihologice. Era mai degrabă o stare de părăsire cauzată de oameni, din care reieşit mai degrabă o profundă înţelegere a unirii noastre cu Dumnezeu.

Ştiu că unii confraţi ortodocşi ar avea rezerve faţă de o înţelegere pozitivă a scrierilor Sfântului Ioan al

Crucii, dar aş dori să spun că am scris capitolul despre Ioan al Crucii *după* ce-am devenit ortodox. Şi atunci credeam, şi astăzi continui să cred că o autentică experienţă a unirii cu Dumnezeu sau a sfinţeniei şi a îndumnezeirii poate exista în afara graniţelor ortodoxiei confesionale. Mi se pare imposibil de acceptat o perspectivă care îi prescrie lui Dumnezeu limite pentru propria Sa lucrare.

Ortodoxie şi latinitate

Continuând această idee, cum apreciaţi relaţia între scrierile Sfântului Nicodim Aghioritul şi manualele de spiritualitate ale iezuiţilor catolici de secol XVII? Ştiţi poziţia, de altfel foarte controversată, a teologului grec Christos Yannaras faţă de teologia ascetică a Sfântului Nicodim, pe care îl acuză de „occidentalism", spre stupoarea comunităţii monastice a Sfântului Munte. Rămâne, cred, totuşi întrebarea legată de influenţele occidentale asupra Ortodoxiei răsăritene, mai ales după Reformă. Cât de ferme sunt frontierele între cele două lumi? Unde anume se întâlnesc?

Cred că, după Reforma protestantă, întâlnim mişcarea spirituală numită „pietism", caracterizată de o anumită crispare subiectivistă. Pietismul a impus în Europa (şi America) chiar un model de comportament religios, poate uneori chiar dincolo de graniţele oficiale ale protestantismului. Fără îndoială, înţelegerea ortodoxă despre îndumnezeire nu are nimic de-a face cu această spiritualitate rigidă şi încleştată. Pe de altă parte, ideea că lumea ortodoxă nu are, istoric vorbind, nimic de-a face cu Occidentul mi se pare mai degrabă o teză de dată recentă.

Fără îndoială, Nicodim Aghioritul nu împărtăşea această viziune, dar nici Sfântul Tihon de Zadonsk

(1724-1783) ori Sfântul Teofan Zăvorâtul (1815-1894), care a împrumutat liber teme de meditație din *Imitatio Christi* de Thomas à Kempis. Dacă este vorba despre influențe occidentale, atunci numele Sfântului Augustin trebuie rostit din nou. Am parcurs recent o monografie despre recepția episcopului Hipponei în Rusia țaristă a secolului XIX. Sfântul Augustin (354-430) nu apare deloc ca acea „gogoriță" ori „sperietoare" a Occidentului apostat, fiind citit și chiar citat, fără ca nimeni să vadă amenințată Ortodoxia din cauza acestui fapt.

Este, la urma urmei, o atitudine deloc străină de lumea Bizanțului luminat. Patriarhul Fotie îl citează și combate în chestiunea Filioque ca pe un Părinte al Bisericii (numit alături de Ambrozie).

Augustin a fost, bineînțeles, tradus și citit de bizantini, între care Maxim Planudes (c. 1255–1305) și Prochoros Kydones (c. 1333 – c. 1370). A fost citit și utilizat chiar de către un reprezentant de frunte al mișcării isihaste, cum a fost Sfântul Grigorie Palama. Capetele naturale ale Sfântului Grigorie conțin referințe ascunse la texte din *De Trinitate*, iar aceasta pentru Bizanțul secolului XIV (când retorica anti-latină era deja un loc comun) mi se pare cu totul remarcabil. Mai târziu, Nicodim Aghioritul îl include pe Augustin în Sinaxar, regretând că divorțul între Răsărit și Apus a condus la traducerea unui număr foarte mic de cărți din latină în greacă. Este regretabil că polemica grecilor cu francii de limbă latină, reactivată de părintele John Romanides (1928-2001) a condus, în secolul XX, la caricaturizarea unui mare teolog al Bisericii din primul mileniu.

S-ar putea accepta oare o disociere între învățătura spirituală a Fericitului Augustin (concentrată, să spunem, în Confesiuni *şi comentariile sale la Psalmi) şi doctrina sa dogmatică?*

Mă tem că nu... Ar fi imposibil şi nedrept să facem aceasta cu oricare dintre Părinții Bisericii.

Mă gândeam la faptul că anumite poziții din teologia dogmatică a lui Augustin pot fi contestate din perspectiva tradiției greceşti, în timp ce obiecțiile la adresa „spiritualității" episcopului din Hippona n-ar putea fi formulate fără o anumită belicoasă gratuitate...

Sincer vorbind, teologia trinitară a lui Augustin mi se pare mai puțin problematică, date fiind rezervele cu care tratatul său de bază (*De Trinitate*) a fost scris. Teologia trinitară augustiniană are un caracter mai mult explorator decât definitiv, iar aceasta este limpede din propriile mărturisiri ale autorului. Când Augustin discută dubla procesiune a Sfântului Duh – din Tatăl şi din Fiul –, el face aceasta cu foarte multă precauție, deci ar fi nedrept să-i imputăm anumite convingeri dogmatice, împărtăşite oricum firav şi fără mari pretenții. Oricum, principii de bază pentru ortodoxia dogmatică, cum ar fi monarhia Tatălui (numit de Augustin *principium*), rămân neclintite.

Recunosc însă că anumite idei augustiniene degajate din exegeza Scripturii – cum ar fi interpretarea teofaniilor vechi-testamentare ca apariții ale unui intermediar angelic creat, iar nu ca manifestări ale Logosului necreat – au condus la probleme. Cu toate acestea, poziția lui Augustin asupra acestui subiect nu este consistentă (contemplația Logosului în Vechiul Testament este o idee care emerge din comentariul său la Evanghelia după Ioan). Pe de altă parte, trebuie să recunoaştem că diferențierea persoanelor Sfintei Treimi în iconomia divină este o poziție teologică spe-

cifică perioadei dinainte de Niceea (în opera Sfântului Irineu sau a lui Tertulian avem două exemple), dar care după 325 pare abandonată. Augustin, aflat în conversație mai ales cu Părinții latini care l-au precedat, s-a aflat în fața unor decizii teologice recente din care trebuia să obțină o rezoluție dogmatică, ceea ce rămâne până astăzi, să recunoaștem, o sarcină deloc simplă.

Nu am putea contesta totuşi că anumite idei fixate în antropologia atât de profund pesimistă a lui Augustin au avut un impact major asupra psihicului colectiv european din epoca medievală. Ştim din studiile unor istorici ca Jean Delumeau, care a fost ecoul ideii juridice augustiniene despre vinovăția inerentă omului încă de la naştere, în raport cu o Providență responsabilă pentru dubla predestinare a umanității (unii la bine, iar alții la rău).

Sunt de acord că, în acest punct, moştenirea augustiniană introduce în teologia occidentală o viziune coruptă într-un sens fundamental. Scena istoriei pare să fie locul de desfăşurare a unor decizii luate sau predeterminate din veşnicie. Se pune atunci problema libertății umane, pentru conceptualizarea căreia teologia occidentală pare să aibă, spre deosebire de tradiția greacă, foarte puține resurse la îndemână. Deşi Părinții greci au scris foarte mult despre Providență, logica augustiniană a predestinării – cu atâtea consecințe pentru soteriologie – rămâne parcă străină de reflecția lor. Aceasta, poate, pentru că în Răsărit n-a fost niciodată acceptată teza conform căreia mântuirea e obținută exclusiv datorită harului divin. Firește, mântuirea este imposibilă fără har, dar ea rămâne un act sinergic, implicând libera noastră adeziune. Prin urmare, premisa inițială a logicii predestinaționiste dispare din teologia greacă.

Nu întâmplător, poate, apocatastaza a fost obsesia Răsăritului. Cu greu găsim însă urme ale unei asemenea speranțe în Occident.

Hans Urs von Balthasar argumentează, în cărtica intitulată *Mic discurs despre iad*, că ideea de „apocatastază" ar fi, cel puțin în Occident, o creație sau „invenție" a sufletului feminin. El se referă, desigur, la Julian din Norwich (1342-1413), Teresa de Ávila (1515-1582) şi Thérèse de Lisieux (1873-1897), ale căror inimi sfinte au păstrat până la sfârşit „une espérance inépuisable". În contrast, firile masculine par să fie mai curând subordonate comandamentelor logice, fapt ilustrat cu succes de Augustin. Sufletul bărbătesc pare tentat să rămână în limitele unui sistem logic, în care iubirea nu le mai poate „nădăjdui pe toate"... Analiza lui Hans Urs von Balthasar face parte dintr-o critică a unei tradiții teologice occidentale, tentată să suprime instinctele vii ale credinței într-un univers logic rece. Tradiția mistică este întotdeauna un protest față de această ispită a gândirii teologice.

Locul frumuseții

Aş vrea să întreb cum priviți într-un cadru teologic ortodox un proiect precum cel angajat în opera lui Hans Urs von Balthasar, pe care l-ați tradus în limba engleză, alături de alți colegi universitari, la începutul anilor 1980? Vi se pare cumva că gândirea unui von Balthasar, care aproape că a încercat să reînvie spiritul teologiei catolice medievale prin cultivarea monumentalului, poate avea succes în mediile ortodoxe (care poate îl cunosc insuficient)? Este cumva prea academic pentru stilul teologiei patristice?

Cred că în cazul lui Hans Urs von Balthasar important este nu doar ceea ce a făcut, adică multitudinea volumelor cuprinse în *Herrlichkeit*, de pildă, ci mai

ales orientarea sa teologică, perspectiva în care ancorează lucrurile. Desigur, von Balthasar are părțile lui foarte teutonice, în fond *Herrlichkeit* este o istorie selectivă a culturii germane, dificil de acceptat. În canonul său literar apar inevitabil poeți ca Hölderlin, Rilke, poate câțiva francezi prin excepție (Paul Claudel sau Charles Péguy), dar te întrebi unde este un T. S. Eliot, de pildă, sau mulți alții? Dar dincolo de aceasta, cred că Hans Urs von Balthasar ne-a dat o idee importantă despre ceea ce teologia ar putea fi, care, deși nu trebuie neapărat urmată ca atare, rămâne provocatoare. De asemenea, mi se pare că sunt foarte importante precizările sale asupra naturii doctrinei creştine. Pentru a fi mai precis, cred că sunt fundamentale observațiile lui despre ceea ce a mers prost în Occident când religia în general a fost prezentată fie ca pe o căutare a adevărului, fie ca pe o căutare a binelui. Pentru Hans Urs von Balthasar, adevărul şi binele stau împreună în revelația frumuseții.

Frumusețea are o putere de iradiere care rezistă şi în cele mai întunecate timpuri nihiliste: şi cei care şi-au pierdut credința în temeiuri se bucură la vederea unui buchet de flori. Frumusețea are un parfum universal, este „catolică", poate fi ignorată, dar e greu sau imposibil de contrazis.

Exact. Dar mai mult decât atât, ceea ce este atrăgător în ideea de adevăr sau de bine participă de fapt în ideea de frumusețe. În lucrările lui Hans Urs von Balthasar impresionează această măreție a gândului, greu de comparat cu alți autori ai secolului XX. Frumusețea este ceva nu doar atrăgător, ci are o stranietate, o adâncime şi o transcendență pe care majoritatea teologilor apuseni au ignorat-o. În mod frecvent, frumusețea este asimilată cu arta decorativă, cu gestul aditiv al înfru-

muzeștării, or această percepție este insuficientă pentru că nu relevă greutatea frumuseții în totalitatea ei.

În Ortodoxie, frumusețea poartă în mod eminent sensul transfigurării.

Religie, politică, educație

Credeți că ar fi astăzi posibil sau necesar, pentru teologia ortodoxă, să reia un proiect de amploarea celui demarat de H. U. von Balthasar? Are el o relevanță pentru lumea non-occidentală? Spun aceasta pentru că mi se pare că problemele teologiei ortodoxe sunt diferite şi poate că doar în mod secundar trebuie să dăm seama de criza culturii occidentale, să-i explicăm derivele. În cazul teologilor ortodocşi mi se pare, de pildă, mult mai acută lipsa de comunicare, incapacitatea de a traversa frontiere lingvistice şi culturale. De pildă, puțini teologi greci contemporani par a fi interesați să discute temele mari ale teologiei ruse, autorii şi problemele lor specifice – şi viceversa. Rareori auzi de întâlniri care aduc laolaltă, pentru discuții fundamentale despre urgențele gândirii ortodoxe, teologi precum I. Zizioulas, Christos Yannaras sau Nikolaos Loudovikos în Grecia, episcopul Kallistos Ware, dumneavoastră din Anglia, Hilarion Alfeiev din Rusia, Jean.-Claude Larchet sau Olivier Clément din Franța, ieromonahul Alexander Golitzin, părintele John Behr sau David Bentley Hart în America. Ce este de făcut?

Există un şir de probleme față de care diferite tradiții în interiorul Ortodoxiei nu comunică foarte bine. În istoria recentă, condiția politică a Răsăritului ortodox explică foarte multe. Este vorba apoi de distanțe geografice pe care catolicii nu le-au întâmpinat. Problema traducerilor, mai apoi. Yannaras, de pildă, nu este suficient cunoscut în lumea anglofonă pentru că nu i s-au tradus cărțile cele mai importante, provocatoare şi controversate în Grecia. La rândul lor, din motive similare, grecii au probleme în a recepta tradiția

rusească, insuficient cunoscută. Există şi tensiuni ecleziastice care fac dialogul teologic mai puţin fluent. Să ne gândim apoi la condiţia revistelor teologice. În America avem doar două: *The Greek Orthodox Theological Review,* care apare cu intermitenţe şi nu prea simpatizează cu cei de la *St Vladimir's Quarterly*, patronaţi de Biserica Ortodoxă Americană. Au stiluri diferite, au preocupări diferite.

În contrast cu această situaţie, majoritatea teologilor catolici şi-au făcut şi îşi fac studiile la Roma, în perimetrul foarte restrâns al Vaticanului: se cunosc între ei, comunică uşor, au de regulă în limba italiană o *lingua franca*. Acum, dacă ar exista un Hans Urs von Balthasar ortodox, să spunem grec, el are avea cu siguranţă dificultăţi în a-şi comunica mesajul în lumea rusească. Fireşte, persoane de calibrul lui H. U. von Balthasar sunt pretutindeni foarte rare. Absenţa unui asemenea tip de persoană nu cred că poate fi substituită de existenţa unei şcoli teologice, pentru că ar lipsi centrul de sinteză. Nu cred că şcolile pot face prea mult: de obicei, ele nu au mari realizări, ci doar asimilează opere deja scrise de mari personalităţi.

Cum vi se pare ideea unui institut teologic în care profesorii aparţin prin definiţie Bisericii ortodoxe, iar programa de învăţământ este modelată de această relaţie de apartenenţă? Desigur, situaţia teologiei academice în Occident este mult diferită: membrii corpului profesoral aparţin, chiar şi în Universităţile sau Facultăţile catolice, mai multor confesiuni sau poate chiar nici uneia.

În Franţa şi America avem deja prestigioase institute teologice ortodoxe: St Vladimir în New York şi, într-o vizibilă contradicţie, St Serge la Paris. Există un altul – Institut für Orthodoxe Theologie – în Germania, la München. La fel, în Anglia sunt încercări de a pune bazele unui institut de acest tip. Unul funcţio-

nează deja la Cambridge, unde există un pachet limitat de cursuri introductive ținute la sfârșit de săptămână, foarte utile mai ales pentru cei convertiți recent la Ortodoxie. Există un alt proiect inițiat de episcopul Basil al diocezei ruseşti de Suroj, de a găzdui anual un forum teologic pe teme contemporane. Dar Anglia este un spațiu restrâns şi sunt puțini oameni cu care se poate lucra în această direcție şi, foarte probabil, va fi nevoie să invităm profesori din America. Mă gândesc la John Behr, Alexander Golitzin sau John McGuckin, care este un teolog foarte bun. Aici, la Durham, un număr important de studenți şi-au luat doctoratul în patristică şi promit pentru viitor. Cred că pentru un asemenea proiect şi pentru Ortodoxie în general avem nevoie de oameni cu o adâncă cunoaştere a Sfinților Părinți, dar care trebuie combinată cu o viziune teologică, cineva capabil – precum S. Bulgakov, de pildă – să comunice în limbajul culturii occidentale. Yannaras, de pildă, comunică teme profund legate de propria sa cultură elenă, face şi jurnalistică, are angajament civic sau politic – lucruri pe care le respect, desigur. Totuşi, avem nevoie de o mai mare deschidere către un idiom de comunicare universală.

Această criză de comunicare teologică mi se pare că rezonează, în sânul Bisericii ortodoxe, cu o seculară pasivitate sau aproape totală indiferență față de dimensiunea misionară. Nu este Biserica Ortodoxă restantă la capitolul propovăduirii Evangheliei?

Este adevărat că Ortodoxia nu a perceput niciodată misionarismul ca pe o chestiune atât de importantă precum în Vest. Dar rațiunile pentru aceasta nu sunt teologice, cât mai ales istorice. Cum se poate uşor observa, în Occident misionarismul a fost o componentă a unui proiect de cucerire economică. În Anglia, de pil-

dă, cu excepția celor mai timpurii misionari creştini – veniți din Irlanda sau de pe continent – generațiile de misionari care au plecat în India, de pildă, au fost o anexă a colonialismului. În Biserica Ortodoxă, singurii care au făcut misiune au fost ruşii: Siberia, Alaska, mici teritorii chinezeşti. Dar nu cred că este neapărat rău că Ortodoxia nu are tipul de activitate misionară dezvoltată în Occident, care rămâne în linii largi o formă de prozelitism superficial. Pe de altă parte, Ortodoxia cred că trebuie să transmită mai bine ideea de catolicitate şi ecumenicitate. Am fost recent în Palestina (în luna august 2002) şi am observat că romano-catolicii şi membrii Bisericii Copte sunt foarte prezenți în sânul comunităților locale, dar am găsit foarte puțini ortodocşi veniți să sprijine creştinii palestinieni, care în marea lor majoritate sunt ortodocşi (un fapt puțin cunoscut).

Pentru a realiza această catolicitate a Ortodoxiei trebuie înfrânt naționalismul, resimțit chiar aici, în Anglia, mai ales printre comunitățile de noi convertiți. Am cunoscut în Oxford pe cineva care, englez fiind, după ce a fost primit în Biserica ortodoxă sârbă, credea că este sau că trebuie să devină el însuşi sârb... Există o diferență serioasă între profilul comunităților greceşti (majoritatea ciprioți la origine), familii de clasă medie care sunt preocupate de păstrarea identității lor etnice, şi comunitățile ruseşti, mai cosmopolite, dar reduse în număr, formate din intelectuali sau oameni tineri, aparent mai flexibili. Un exemplu fericit avem însă la Durham: oficial aparținem de Biserica greacească, deşi comunitatea de studenți ortodocşi este internațională (englezi, greci, ruşi, români), iar părintele Andrei Kordochkin este rus, aparține de Suroj şi slujeşte liturghia în mai multe limbi.

Misiune şi cultură

Nu credeți că limba engleză ar trebui adoptată ca limbă de cult în toate bisericile ortodoxe din Anglia, dat fiind că traducerea celor mai importante texte liturgice s-a făcut deja?

Desigur, iar în afară de această soluție nu văd ca alternativă decât pur şi simplu dispariția Ortodoxiei. Generațiile tinere de greci sau ciprioți pur şi simplu nu mai vorbesc greceşte, nici nu par să dorească aceasta. Există doar câteva străzi în nordul Londrei unde se vorbeşte greceşte chiar pe stradă, dar chiar şi aşa, trebuie spus că în biserică ei nu înțeleg textele liturgice ori Evanghelia. Greaca vorbită de grecii de astăzi diferă de greaca folosită în Scripturi sau în imnele vechi ale Bisericii. Mi se pare firesc ca în Anglia să adoptăm limba engleză ca limbă de cult, care ar trebui folosită nu doar în timpul Sfintei Liturghii, ci şi al celorlalte slujbe: Vecernia, Utrenia şi celelalte. Desigur, pentru aceasta este nevoie de timp şi cred că procesul de implementare a limbii engleze va dura câteva generații.

Totuşi, în Anglia problema nu este doar a limbii. La nivel ecleziastic există tot soiul de conflicte sau intrigi care macină din interior Biserica. Comunitatea grecească este mult mai mare – peste 300.000 de suflete – decât cea rusească, care probabil că nu depăşeşte 10.000 de persoane. Există diferențe de clasă socială între aceste comunități: grecii se ocupă în general de micul comerț alimentar, în timp ce membrii Bisericii ruseşti sunt, ca în Franța, oameni cu studii sau englezi convertiți, cu alte pretenții şi aşteptări. Din păcate, la nivel înalt, episcopii şi arhiepiscopii acestor Biserici nu se reunesc pentru a discuta problemele comune ale Ortodoxiei în lumea de astăzi, aşa cum se întâmplă, de pildă, în America. Fireşte, în asemenea întâlniri consensul nu se obține întotdeauna, dar există măcar o

conştiinţă a unităţii mărturisirii Ortodoxiei şi o voinţă de a depăşi barierele etnice sau culturale. În Anglia, ne lipseşte un asemenea lucru, unde suntem foarte departe de a avea, precum în America, o Biserică ortodoxă unită sub autoritatea unui singur mitropolit. Bineînţeles că apariţia Bisericii Ortodoxe a Americii (*Orthodox Church of America*) nu a absorbit comunităţile greceşti, sârbeşti, ruseşti sau româneşti, dar creat o bază de unitate. Biserica grecească din America rămâne în mod special importantă prin relaţia ei cu Patriarhia ecumenică.

În faţa atâtor probleme, credeţi că Biserica Ortodoxă are nevoie de un mare sinod ecumenic, aşa cum declară multe voci teologice? Care ar trebui să fie agenda unui asemenea sinod, întrucât nu mai există mari controverse dogmatice?

Una din marile probleme restante este unificarea calendarului liturgic, care desparte lumea slavă de restul creştinilor ortodocşi.

Din perspectiva istoriei vechi a Bisericii (cu mărturii clare la Sfântul Pavel), unii au pus în discuţie chiar problema celibatului obligatoriu al episcopilor.

Da, cred că ar fi un subiect care merită discutat.

Tot la acest capitol, cum vedeţi atacul feminist asupra ortodoxiei? Credeţi că hirotonirea femeilor în Biserica Ortodoxă poate deveni o problemă serioasă?

Trebuie să recunosc că am reflectat asupra acestei chestiuni fără să găsesc, încă, un motiv teologic foarte puternic pentru respingerea ei. Pe de altă parte, nu am găsit deloc necesar un asemenea pas, nici convingător argumentul în favoarea hirotonirii femeii. Îndoielile pe care le-am avut în fiecare caz sunt diferite. Cred că cele mai multe raţiuni teologice invocate revin la argumentul şi autoritatea Tradiţiei. Argumentele în fa-

voarea hirotonirii însă mi s-au părut mult mai puțin consistente, având de-a face cu evoluția statutului cultural al femeii în Occident. Luând o decizie în favoarea hirotonirii femeilor, Biserica Anglicană şi celelalte Biserici protestante mi se pare că au pierdut ceva iremediabil; femeile care militează în această direcție ajung să-şi poată compara condiția încă minoritară în propria lor Biserică cu suferința creştinilor palestinieni, cu lupta lor pentru supraviețuire. O asemenea comparație, pe care am auzit-o făcută de o preoteasă suedeză, mi s-a părut pur şi simplu obscenă.

(2002)

cu HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR.

despre trăirea Ortodoxiei în Texas

În lumea bioeticienilor şi a istoricilor medicinei, personalitatea marcantă a profesorului Hugo Tristram Engelhardt Jr. nu mai are nevoie de nici o prezentare. Lider controversat al dezbaterilor bioetice din America anilor 1970-1980 şi adept al unei perspective seculare asupra moralităţii, acum zece ani Tristram Engelhardt Jr. a surprins întreaga lume academică prin gestul convertirii sale la Ortodoxie.
Acestei decizii i-a urmat o serie de răsturnări spectaculoase şi de noi poziţionări teoretice, sintetic prezentate în ultimul său volum despre *Fundamentele bioeticii creştine* (trad. rom.: Editura Deisis, 2005). Am avut privilegiul să intrăm în „culisele" acestor evenimente atât prin intermediul corespondenţei electronice, cât şi prin numeroase întâlniri faţă-către-faţă. În luna aprilie a anului 2003, profesorul Tristram Hugo Engelhardt Jr. ne-a oferit următoarele răspunsuri prin e-mail. *(M. N.)*

Convertirea la Ortodoxie: Berlin, Constantinopol, Houston

Mai întâi de toate, doresc să vă mulţumesc pentru faptul de a fi acceptat să participaţi la această dezbatere despre Ortodoxie în lumea occidentală. Haideţi să începem dialogul prin a ne reaminti cu drag de ziua de 6 aprilie 1991, când profesorul Hugo Tristram Engelhardt Jr. a fost primit oficial în Biserica Ortodoxă. Fără îndoială, pentru mulţi din cititorii dumneavoastră această veste a fost o sursă de bucurie. Ce amin-

tiri păstrați și cum vă regăsiți după mai mult de un deceniu de la acest eveniment?

Eu doresc să vă mulțumesc pentru timpul și osteneala dumneavoastră, dorind să deschideți o discuție despre Ortodoxie în Occident. La urma urmei, Ortodoxia este nu doar răsăriteană, ci și apuseană.

Sâmbăta Mare din anul 1991 a reprezentat pentru mine un punct de cotitură, după care totul a fost diferit, totul renăscut pentru mine; semnificația trecutului s-a schimbat împreună cu percepția viitorului. A fost vorba despre o deplină experiență a pocăinței (*metanoia*), a morții vechiului om din mine și a primirii mele de către bunul Mântuitor, Iisus Hristos. De atunci, nici întreprinderile mele zilnice, nici studiul meu nu au rămas aceleași.

Cu greu am putea vorbi, în termeni raționali, despre „convertirea" cuiva la credință. Orice convertire autentică reprezintă un eveniment teologic și, de aceea, poate mai mult decât o convertire, „o chemare" – așa cum o numește Sfântul Pavel. Dacă așa stau lucrurile, atunci chemarea la Ortodoxie nu are un sfârșit, fiind un proces continuu, „din slavă în slavă" Cu toate acestea, fiecare convertire are un început. Aș dori să vă întreb care anume au fost pașii cei mai importanți care v-au ajutat să luați această decizie.

Toate convertirile adevărate sunt evenimente teologice. Ele sunt momente în care înțelegem ce înseamnă să ne rugăm și să-i slujim lui Dumnezeu cu adevărat. În fapt, teologia autentică este o întâlnire cu Adevărul personal, care este Dumnezeu. Acest Dumnezeu personal este cel mai de preț lucru în viețile noastre, El căutând mereu să ne întoarcă înapoi din dragostea noastră de sine spre dragostea Sa, pentru ca iubindu-L pe Dumnezeu să-i putem iubi cu adevărat și pe semenii noștri. Dumnezeu nu încetează să ne caute pentru a ne converti la Sine.

Când privesc înapoi spre cursul vieții mele, văd mâna lui Dumnezeu atingându-mă, de multe ori în chip miraculos, încercând să mă re-orienteze aşa încât să pot îmbrățişa creştinismul ortodox. De mic, am primit o educație romano-catolică. Îmi amintesc studiind în clasa a cincea manualul de istorie bisericească. Eram uimit să citesc relatările despre Biserica creştină din primul mileniu. Mi-am dat seama că nu am văzut această Biserică, deşi am fost crescut ca romano-catolic, iar familia mamei mele fusese protestantă. Maica profesoară, o călugăriță din ordinul dominican, care ne preda cursul de istorie ecleziastică, nu mă putea ajuta să înțeleg de ce nu am întâlnit niciodată această Biserică. Apoi, în anul 1954 sau 1955, am cerut să fiu copil de altar pe lângă un episcop uniat din Palestina. Am încercat atunci să aflu cât mai multe despre liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Încercarea mea de a fi copil de altar a reprezentat o evidentă confuzie. Totuşi, episcopul era răbdător şi plin de dragoste. După liturghie, când dădeam să plec din biserică, episcopul m-a chemat şi mi-a spus: „Copile, am să-ți spun ceva foarte important. Va fi foarte important pentru anii care vor urma". I-am răspuns oarecum năucit: „Da, preasfințite". Episcopul a continuat: „Întreg creştinismul va dispărea din Occident. Nu va mai rămâne nici un creştinism. Adevăratul creştinism va veni ca o lumină din Răsărit. Acest lucru va fi foarte important în viața ta". Episcopul a putut observa pe fața-mi întreaga uimire, aşa încât mi-a repetat mesajul. În calitate de credincios romano-catolic trăind într-o biserică romano-catolică lipsită în general de disensiuni şi încă păstrătoare a unor elemente din tradiția Bisericii primare, eram cu totul incapabil să înțeleg ceea ce vlădica îmi spusese.

Viața a mers înainte. În 1984, am intrat în relație cu un număr de teologi, mai ales romano-catolici (incluzând cardinali și episcopi). Această experiență m-a obligat să mă confrunt cu adevărul istoric pe care am evitat să-l întâlnesc direct, anume că tipul occidental de creștinism a apărut doar la sfârșitul secolului al VIII-lea. Occidentul a inventat un nou creștinism. De la Carol cel Mare și papa Hildebrand până la Luther și Calvin, un mod diferit de a trăi și de a gândi creștinismul a rezultat în cele două confesiuni apusene: romano-catolicismul și protestantismul. De la începutul Reformei, cele două tipuri de creștinism s-au definit dialectic, combătându-se reciproc. Rezultatul acestei descoperiri a fost un adevăr: acela că, deși romano-catolic, eram departe de creștinismul originar. Mi-am dat atunci seama că tipurile occidentale de creștinism erau spectaculos diferite de creștinismul originar. Destul de bizar, romano-catolicismul care a urmat Conciliului Vatican II a căpătat un puternic caracter protestant, respingând aproape integral perioadele tradiționale de post ale Bisericii.

În 1988, înainte de a merge la Berlin pentru un an ca membru al *Wissenschaftskolleg*, în timp ce îmi conduceam mașina către Universitatea Rice din Huston (Texas, SUA), mi-am dat seama cât de îndepărtată era viața și implicarea mea în creștinism față de creștinismul adevărat. M-am rugat atunci: „Doamne, dacă există un creștinism autentic, descoperă-mi-l și, cu orice preț, voi subscrie acestuia". După această rugăciune am avut o experiență puțin asemănătoare cu orice întâlnisem înainte. Am avut atunci sentimentul uimitor de viu că rugăciunea mea a fost ascultată și că voi primi un răspuns. La scurt timp, am primit împreună cu soția o invitație la un concert de muzică din tradiția creștin-ortodoxă. Pentru mine – un texan de generația

a şasea – şi pentru soția mea – o romano-catolică de sorginte irlandeză – totul părea foarte etnic.

Soția, fiicele mele şi eu am plecat la Berlin. Confruntați cu rigorile unui Crăciun în Berlinul acelei perioade, am făcut nişte aranjamente pentru a oferi câteva conferințe la Universitatea din Istanbul şi în şcoala de medicină din Marmara. Soția m-a întrebat: unde să mergem pentru slujba de Crăciun? I-am sugerat atunci să mergem în Fanar. Acolo, într-o biserică sărăcăcioasă, cu abia 60 de oameni înăuntru, majoritatea având peste 60 de ani, mi-au căzut solzii de pe ochi. Mi-am dat seama că, oricât de sărăcit şi pus la țintă, acolo se găsea creştinismul autentic. În acea zi de Crăciun, de ziua Naşterii Mântuitorului nostru, am devenit conştient de parcursul care avea să mă aducă – alături de două fiice şi soția mea – la sfânta Ortodoxie.

Vă mai amintiți în ce alte circumstanțe ați întâlnit Ortodoxia?

Un lucru uimitor este faptul că, până atunci când mi-am deschis şi mi-am întors inima către Ortodoxie, am fost cu totul orb față de existența ei. În 1982, în cursul unor conferințe susținute în Israel, am intrat într-o biserică ortodoxă. Cu toate acestea, nu mi-am pus problema, şi cu atât mai puțin mi-am deschis inima, pentru a încerca să înțeleg sensul şi semnificația Ortodoxiei. Câțiva ani mai târziu, fiica mea Cristina, acum mamă a doi fii ortodocşi, mi-a spus că intrând în catedrala ortodoxă rusă din Ierusalim a avut pentru prima oară experiența unei întâlniri vii cu sfințenia; la acea dată nu a ştiut să-i dea un nume şi un sens acestei experiențe. După convertirea noastră, soția şi familia au înțeles că Ortodoxia reprezintă un drum nesfârşit dinspre iubirea de sine către Dumnezeu, Cel Care este izvorul întregii iubiri.

Stimate domnule profesor, v-ați descrie chemarea către Ortodoxie mai mult ca pe o decizie intelectuală, stimulată de o reflecție sistematică asupra sorții și situației curente a creștinismului occidental, sau mai degrabă ca pe o experiență personală, motivată de o nemijlocită întâlnire cu unii creștini ortodocși?

A existat o componentă intelectuală în convertirea mea. Devenise foarte clar pentru mine faptul că formele occidentale de creştinism erau diferite într-un sens ontologic de creştinismul primului mileniu. Creştinismul apusean şi-a dezvoltat propria ecleziologie, teologie şi viață spirituală. În dezvoltările teologice ale romano-catolicismului, precum şi în reacția protestantă în fața erorilor profunde ale acestor dezvoltări, s-au deschis nenumărate căi care n-au nimic de-a face cu adevăratul creştinism din primele secole. Este adevărat că am putut recunoaşte caracterul implauzibil al creştinismului occidental. Cu toate acestea, convertirea mea a început atunci când m-am rugat cu adevărat lui Dumnezeu pentru ca să-mi dăruiască har şi să mă aducă în Biserica Sa adevărată. A fost o rugăciune care a primit îndată un răspuns, deşi am avut nevoie de mult mai mult timp pentru a-mi face curaj şi a intra în sânul creştinismului ortodox.

La urma urmei, cultura apuseană – inclusiv creştinismul – este separată de aproape 1200 de ani (care includ lungi controverse culturale şi teologice) de duhul Părinților şi de gândirea creştinismului ortodox. Deja în perioada papei Leo al III-lea şi a lui Carol cel Mare, şi cu siguranță în timpul Sfântului Fotie şi al papei Nicolae, Apusul a început să-şi formuleze propria definiție ontologică, separată de Răsărit. A mă întoarce înapoi la creştinismul ortodox implica o renunțare la foarte multe elemente care definesc Occidentul. Aşa cum am spus deja, sunt un texan din a şa-

sea generație, german la origine. Am vizitat de multe ori satul familei mele şi rudele îndepărtate, începând cu anul 1954. Am gândit înăuntrul sensibilității, al premiselor filozofice şi teologice specifice unui creştin occidental. Pentru a deveni ortodox, a trebuit să renunț la toate acestea pentru a mă lăsa format în duhul Părinților Bisericii. Mai mult, trebuie să recunosc, ca texan păcătos şi om slab ce sunt, că nu a fost deloc uşor să renunț la bogăția trecătoare a creştinismului occidental. Când eram invitat să țin conferințe ca romano-catolic, zborurile de avion îmi erau decontate şi adesea eram foarte bine plătit. Acum, când sunt invitat să vorbesc ca ortodox, destul de frecvent trebuie să-mi plătesc tichetul de avion şi câteodată masa şi cazarea. Să renunți la confortul şi bogăția creştinismului occidental şi să te confrunți cu sărăcia creştinismului ortodox presupune abandonarea unei întregi culturi şi a grațiilor ei.

Ați spune deci că la baza convertirii dumneavoastră stă un sentiment general de nemulțumire față de versiunile occidentale de creştinism? Care ar fi minusurile pe care le-ați identifica, succint, în aceste forme şi ce anume credeți că aduce Ortodoxia?

Aşa cum am spus deja, mi-am dat seama că modul occidental de a înțelege teologia este radical diferit de cel al Bisericii Părinților. Pe de o parte, creştinismul ortodox susține că adevărații teologi sunt cei care se roagă, iar nu neapărat cei care au succes în mediul academic. (Totuşi, sper şi mă rog din suflet ca succesul în mediul academic să nu fie incompatibil cu mântuirea.) Afirmând faptul că adevărata teologie implică o viață de rugăciune bine orientată şi experiența personală a Adevărului, numeroase confesiuni protestante sunt mai aproape de Ortodoxie decât romano-cato-

licismul care, prin transformarea scolastică a creştinismului occidental care a avut loc în secolul al XI-II-lea, a ajuns să vadă teologia mai ales ca pe o întreprindere academică, ba chiar ştiinţifică. Aspectul scolastic vătămător al romano-catolicismului a reprezentat un motiv pentru apariţia Reformei. Desigur, alături de protestanţi, aş putea recunoaşte că învăţătura romano-catolică despre purgatoriu, despre imaculata concepţie şi despre indulgenţe, fără să mai menţionez pretenţia la infailibilitate şi juridisdicţie papală universală, este radical contrară Scripturii şi concepţiei Bisericii primare. Apreciez poziţia protestantă care acceptă că după divorţ este posibil, prin pocăinţă, să te recăsătoreşti – un punct de vedere mult mai apropiat, în raport cu perspectiva romano-catolică, de învăţătura *Evangheliei după Matei* (19, 10), care spune că cineva poate divorţa din pricină de adulter sau desfrânare. Cu toate acestea, concepţiile romano-catolice şi protestante despre păcatul originar şi libertatea umană sunt eronate în comparaţie cu gândirea Bisericii primare. Când stau să cântăresc romano-catolicismul şi protestantismul, aceste confesiuni mi se par doar nişte rămăşiţe din ceea ce odinioară era întregul lipsit de ciobituri al creştinismului originar.

Convertirea mea reprezintă o întâlnire cu harul lui Dumnezeu. După ce am îmbrăţişat Ortodoxia am cunoscut pentru prima oară în viaţa mea oameni sfinţi. Am cunoscut mulţi creştini romano-catolici şi protestanţi de foarte bună calitate. Totuşi, nu am descoperit niciodată sfinţenia personală a acestora.

Credinţa, precum orice altceva important pentru viaţa noastră, are nevoie de îndrumare, emulaţie şi inspiraţie. Creştinii au primit credinţa de la apostoli, aşa încât putem spune că nimeni nu va crede în dumnezeirea lui Hristos fără a crede mai întâi în cuvântul celor care mărturisesc Învierea Domnu-

lui. Doriți să împărtășiți cu noi experiența unei comuniuni cu unii dintre aceşti apostoli contemporani ai credinței, care au mărturisit în ochii dumneavoastră Învierea lui Hristos? Am să vă întreb şi dacă l-ați cunoscut pe ieromonahul athonit Ephrem, cel care a fondat pe teritoriul Americii atâtea mănăstiri?

Mă bucur pentru această întrebare, care afirmă un adevăr adânc. Atunci când m-am rugat, în primăvara anului 1988, am primit în ajutor mâna gingaşă şi puternică a lui Hristos, Cel ce M-a adus prin harul Său înapoi la Ortodoxie. De atunci, am primit îndrumarea delicată a doi monahi: unul din Muntele Athos, iar celălalt din România, acum stabilit în Statele Unite. În ceasuri hotărâtoare, aceşti monahi au arătat față de mine şi față de familia mea prezența şi sfatul plin de dragoste al lui Hristos. Răspund aici primei părți a întrebării dumneavoastră, întrucât aceşti călugări – prin faptul că mor vechiului lor sine şi se îmbracă cu Hristos – devin icoane ale lui Hristos, aşa încât prin ei Îl putem privi pe Hristos. Credința, la urma urmei, nu reprezintă un set de propoziții pe care le afirmăm, ci o experiență a transformării interioare. În raport cu această prefacere lăuntrică, propozițiile de credință pot reprezenta în cel mai bun caz nişte icoane prin care contemplăm Adevărul Care este Treime.

Pentru a răspunde ultimei părți din întrebare, da, am avut marea şansă de a primi binecuvântarea avvei Efrem, atât personal, cât şi prin intermediul minunatei mănăstiri a Sfinților Arhangheli, pe care a întemeiat-o lângă San Antonio, în Texas.

Cum priviți biografia dumneavoastră intelectuală la cumpăna dintre filozofie şi medicină? În ce fel convertirea la Ortodoxie v-a afectat orientarea şi cercetarea profesională?

Primind marele dar al credinței ortodoxe, am înțeles că sunt obligat să împărtăşesc această enormă bu-

curie împreună cu alții. Din acest simț al datoriei, am decis să fondez revista *Christian Bioethics*. La acea vreme eram deja editor al unei alte reviste şi a trei serii de cărți pentru diverse edituri. Ultimul lucru de care aş mai fi avut nevoie era editarea unei alte reviste. Totuşi am înțeles că acesta era unul dintre cele mai importante lucruri pe care trebuia să le fac. Prin această revistă am ajuns să-mi resituez activitatea intelectuală, ale cărei roade se găsesc, în parte, în ultima mea carte, intitulată *Fundamentele bioeticii creştine*. Pe scurt, am încercat să încep să îmi plasez viața intelectuală în interiorul unei vieți teologice.

Biserica şi cultura apuseană

Credeți că este posibil ca teologii ortodocşi să ajungă la un consens în privința unor controverse bioetice, dat fiind faptul că nu există un sinod ecumenic care ar putea prescrie univoc metodologia de investigație a acestor probleme? Dacă consensul nu poate fi obținut, nu este oare aceasta o demonstrație a faptului că bioetica aparține unui teritoriu de reflecție specific, intitulat în mod tradițional „teologie naturală" (nu întotdeauna binevenit în cadrele unei gândiri ortodoxe)?

Între numeroasele şocuri culturale resimțite de creştinii occidentali este faptul că Ortodoxia poate funcționa destul de bine fără un papă sau, dacă vreți, fără instituția permanentă a sinoadelor ecumenice. La urma urmei, creştinismul ortodox şi-a menținut integritatea teologică şi doctrinară timp de trei secole în fața numeroaselor erezii şi provocări care au precedat Sinodul de la Niceea. Unitatea acestui creştinism a fost asigurată de o experiență vie a teologiei şi de certitudinea că într-adevăr Biserica îi poate învăța ceva pe alții numai dacă această învățătură a fost con-

firmată mereu şi pretudineni de către toți teologii ortodocşi. Credința unor bioeticieni universitari că bioetica are de adresat nişte întrebări cu totul noi, sau întrebări pentru care nu putem primi îndrumare din trecut, reprezintă în opinia mea o înşelare. Mă îndoiesc profund că lucrurile stau aşa. Creştinismul ortodox a interzis în mod irefragabil avortul la fiecare stagiu al gestației. În mod similar, Ortodoxia a condamnat sinuciderea. Dată fiind această perspectivă clară, nu văd cum am putea lăsa loc pentru ambiguități atunci când vorbim despre avort, producerea embrionilor pentru cercetare, suicidul asistat medical sau eutanasie.

În omilia a douăzecea la *Epistola către efeseni*, Sfântul Ioan Gură de Aur susține că reproducerea umană trebuie angajată înăuntrul unirii dintre soț şi soție, excluzând deci clonarea. În cartea mea despre *Fundamentele bioeticii creştine* propun o discuție pe larg a acestor probleme bioetice, bazându-mă doar pe Părinții şi pe canoanele Bisericii din primul mileniu.

Prin urmare, nu văd nici un motiv pentru care Ortodoxia ar dezvolta o teologie naturală contemporană. Mai mult, cred că avem numeroase temeiuri pentru a izgoni această ispită. În Occident, ceea ce a condus la producerea ereziilor a fost ideea nefondată că reflecția academică şi discursivă ar putea produce o adevărată teologie. Ca ortodocşi, noi înțelegem că teologia nu este gândirea despre Dumnezeu bazată pe semnele şi poruncile lăsate de Dumnezeu în lume, ci mai degrabă o contemplație iconică a lumii şi a naturii în căutarea lui Dumnezeu. Dacă ar fi să vorbim despre o teologie naturală, noi ortodocşii va trebui să ne concentrăm asupra naturii inimii noastre, asupra puterii minții noastre de a fi iluminată şi deschisă către Adevărul dincolo de fire, care este Dumnezeu. Recunos-

când această putere a teologiei ortodoxe, Sfântul Siluan remarca – aşa cum notează Arhimandritul Sofronie din Essex – că Biserica ortodoxă ar putea să se descurce dacă într-o bună zi toate exemplarele Bibliei ar fi pierdute. Scripturile ar putea fi rescrise de sfinți în Duhul Sfânt. Acelaşi Duh Sfânt care a inspirat Evangheliile rămâne prezent în Biserica ortodoxă, Trupul lui Hristos. Prin urmare, sfinții noştri Părinți care sunt în viață ar putea să ne îndrume direct către Dumnezeu. Din nou, aici suntem chemați să sesizăm două sensuri radical diferite ale teologiei, care ne separă de creştinismul occidental. Creştinismul occidental vede teologia ca pe o ştiință academică în stare să ne ofere noi descoperiri (în cel mai bun caz construcții filozofice, în cel mai rău caz erezii). În contrast, creştinismul ortodox admite dezvoltarea teologică numai în sensul deschiderii şi iluminării inimii omului de către energiile necreate ale lui Dumnezeu.

Occidentul a văzut teologia în primul rând ca pe o activitate academică deschisă unei elite intelectuale. Ortodoxia renunță la acest elitism scolastic şi recunoaşte faptul că plinătatea teologiei este deschisă şi celui mai smerit şi mai neşcolit țăran. Hristos a venit pentru a preface modul nostru de-a fi, nu pentru a produce o filozofie academică.

Cum apreciați principalele puncte de vedere ale bioeticienilor musulmani în comparație cu perspectiva creştin-ortodoxă asupra avortului şi eutanasiei? Credeți în eventualitatea unui „ecumenism bioetic" între reprezentații aşa-numitelor „religii avraamice", coalizate împotriva bastionului secular?

Creştinismul ortodox este un mod de-a fi integral. Este prin urmare greşit să ne gândim la o filozofie sau teologie morală sistematică bine orientată în absența acestui mod de-a fi. Islamul şi iudaismul ortodox pre-

supun ascultarea față de lege, fie că este vorba despre *Shari'a* ori despre *Tora*. Din acest motiv, nici iudaismul, nici islamul – la fel ca și creștinismul ortodox – n-au produs o filozofie sau teologie morală sistematică, în stilul creștinismului occidental. Prin urmare, aveți dreptate. Privite din exterior, ar părea să existe mai multe asemănări între creștinii ortodocși, musulmani și evreii ortodocși, decât între Ortodoxie și anumite forme de creștinism occidental, al cărui cadru moral a fost modelat și uneori transformat în mod substanțial de Renaștere și Iluminism.

Este important să înțelegem că nici faptele, nici rugăciunile, cuvintele sau conceptele n-au vreun înțeles atunci când sunt privite izolat. Pentru creștinii ortodocși, toate rugăciunile, faptele și strădaniile noastre se îndreaptă către dreapta slujire și dreapta credință în Iisus Hristos, mult așteptatul Mesia al lui Israel, singura Cale către Tatăl. Prin urmare, orice colaborare cu non-ortodocșii în încercarea de a ne opune unor rele precum avortul, suicidul asistat medical sau activitatea sexuală în afara căsătoriei dintre un bărbat și o femeie poate fi corect și deplin înțeleasă doar în contextul dreptei slujiri și dreptei credințe. Altminteri, vom pierde în mod lamentabil din vedere punctul esențial. *Pe scurt, ceea ce poate să pară asemănător are, datorită contextului diferit pentru fiecare religie, o semnificație diferită. În plus, există deosebiri substanțiale între aceste religii*. De pildă, iudaismul ortodox cere ca, în scopul salvării mamei, avortul direct să fie aplicat. De asemenea, experții islamici nu consideră avortul timpuriu echivalent cu o crimă, așa cum susține creștinismul ortodox.

Mulți dintre sfinții Bisericii noastre ne inspiră o viziune aproape beatifică asupra lumii, care nu pare să justifice nici un

recurs voluntar la violență. Sfântul Siluan, de pildă, ne arată că trebuie să evităm până chiar şi vătămarea unor creaturi neînsufleţite, cum sunt plantele sau copacii. Această viziune monastică nu poate fi uşor adaptată în condiţiile unei vieţi urbane, dar ne putem întreba asupra raţiunilor care justifică violența asupra animalelor sau creaturilor neînsufleţite. Relativ recent, ați scris un articol despre dreptul animalelor de a muri. Cum v-ați rezuma poziția?

În ceea ce priveşte atitudinea faţă de natură sau animale, există o diferenţă semnificativă între viziunea creştin-ortodoxă şi cea eterodoxă, mai cu seamă faţă de viziunea neopăgână. Pe de o parte, suntem chemaţi să îngrijim grădina acestei lumi cu gingăşia lui Adam, aşa cum ne reaminteşte Arhimandritul Vesalius. Regretăm modul în care vieţile noastre se leagă de suferinţa întregii firi ca rezultat al păcatului adamic. Este un lucru sfânt şi bun să ne îndreptăm, prin strunirea trupului, către o viaţă angelică, anticipând restaurarea Paradisului. Totuşi, omul a primit în stăpânire această creaţie, inclusiv dreptul de a folosi animalele pentru hrană (*Geneză* 9, 2-3). Din acest motiv, canoanele apostolice îi avertizează cu asprime pe cei care devin vegetarieni din motive morale. Aşa cum spune canonul 51, „dacă vreun episcop, preot sau diacon sau cineva din cinul preoţesc se abţine de la căsătorie, de la carne sau de la vin nu din pricini de înfrânare, ci fiindcă le disprețuieşte pe acestea... să fie îndreptat sau, dacă nu, depus din funcţie şi scos în afara Bisericii. La fel şi cu mirenii"

Răspund aici dezorientării seculare în privinţa sensibilităţilor morale, care nu mai este în stare să înţeleagă stăpânirea omului asupra naturii, aşa încât vegetarianismul adoptat ca principiu etic şi prohibiţia folosirii animalelor în cercetare spre folosul omului au ajuns să fie considerate fapte morale. Oamenii sunt

obligați adesea să folosească animalele pentru binele altor oameni, deşi niciodată fără grijă şi atenție. Apariția atitudinii neopăgâne, împotriva căreia trebuie să ne exprimăm, constă în afirmarea unui vegetarianism pro-alegere (i. e., pro-avort), care ajunge să interzică cercetarea de laborator asupra animalelor, de ale cărei rezultate oamenii ar putea beneficia.

Despre miracolul credinței

Credeți că uriaşele investiții financiare şi intelectuale făcute pentru stimularea progresului ştiinței şi tehnologiei moderne (împotriva exercițiului gratuit al gândirii) pot fi justificate din punct de vedere moral datorită rezultatelor extraordinare obținute în câmpul medicinii?

Nimic nu poate fi folosit în mod cumpătat dacă acel lucru nu este integrat într-o viață de slujire şi credință dreaptă. Nu putem bandaja din punct de vedere moral o cultură postcreştină şi neopăgână, iar apoi să ne folosim în mod corect de cunoaşterea şi puterea acesteia. Mântuirea este întotdeauna personală. Ea implică prefacerea inimii fiecărei persoane, una câte una. Printr-o asemenea transformare lăuntrică putem aduce o schimbare în umanitatea însăşi.

După ce am subliniat importanța căutării lui Dumnezeu în tot ceea ce facem, este important de sesizat faptul că Părinții Bisericii nu s-au opus medicinii, tehnologiei sau ştiințelor – dimpotrivă.

Orice discuție despre credința religioasă pare să fie inevitabil aporetică. Dacă, pe de o parte, am pretinde că adevărul revelat prin credință (e. g., afirmația „Hristos a înviat") are acelaşi statut cu adevărul obiectiv discutat de către ştiințele naturii (e. g., afirmația „gheața se topeşte la soare"), concluzia imediată a acestei afirmații ar fi că toți cei oamenii care

nu cred sunt corupți din punct de vedere moral. Ar însemna că necredincioşii nu vor să vadă ceea ce pentru toți ceilalți este o evidență empirică. Dacă, pe de altă parte, vom spune că există două niveluri ale realității, cel mai important fiind revelat prin credință, atunci există riscul căderii în subiectivism. Credința îşi pierde veracitatea universală şi temelia istorică, fiind înțeleasă ca un fel de „al şaselea simț", pe care unii oameni se întâmplă să-l aibă, dar pe care alții nu îl au. Din punct de vedere teologic, consecința imediată a acestui model ar putea fi dochetismul. În cele din urmă, orice încercare de a face fenomenologia credinței pare să fie cu totul nesatisfăcătoare. Cum credeți că ar putea fi descrisă credința, în acord cu propovăduirea ortodoxă a Evangheliei?

Creştinismul ortodox este un miracol. Romano-catolicismul are un papă care încearcă să mențină de sus unitatea doctrinară a religiei sale, deşi aceste doctrine s-au dezvoltat (i. e., s-au schimbat) în timp, existând numeroase controverse în ceea ce priveşte natura lor. Protestantismul este pulverizat într-o diversitate de perspective teologice şi morale lipsite de unitate. Creştinismul ortodox are o unitate în pluralitate tocmai datorită adevărului ontologic pe care Hristos îl proclamă atunci când spune: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (*Matei* 5, 8). Unitatea în slujire şi credință este susținută în spațiu şi timp de experiența teologică a sfinților Părinți şi Maici, a căror inimă este deschisă şi unită cu Hristos. Aceştia, iar nu papalitatea sau o elită academică, reprezintă inima creştinismului ortodox. Din acest punct de vedere, creştinismul ortodox este din multe puncte de vedere mai apropiat de protestantism decât de romano-catolicism, întrucât recunoaşte că prin credință suntem deschişi Duhului, prin Care suntem îndrumați şi aduşi la o unire personală şi liturgică cu Dumnezeu. Lipsa credinței nu este o greşeală sau o

eroare intelectuală, ci un defect moral sau o carență spirituală.

Catolicitatea unică a Ortodoxiei este această deplinătate a experienței deschisă tuturor neamurilor de-a lungul istoriei.

Aici una din marile diferențe între creştinismul occidental şi creştinismul ortodox devine evidentă. Creştinismul occidental a văzut drept consecință a Căderii adamice imobilizarea voinței, făcându-i pe Augustin, Calvin şi pe alții să vadă natura umană atât de coruptă încât omul pare incapabil să se întoarcă spre Dumnezeu în absența harului avut mai înainte. În acest plan, creştinismul ortodox este mai aproape de semi-pelagianism. *Voința nu este atât de coruptă precum calvinii îşi imaginează. Diferența crucială constă în recunoaşterea de către ortodocşi a faptului că prin căderea adamică inima omului s-a întunecat, nemaifiind capabilă să-L vadă pe Dumnezeu.* Prin urmare, creştinismul ortodox înțelege credința în termeni radical diferiți față de preocupările Occidentului, care n-a reuşit să obțină catolicitatea consensului (i. e., universalitatea unui acord în privința deplinătății adevărului) în ceea ce priveşte legea naturală. Actul credinței este începutul îndreptării inimii, aşa încât să poată fi vindecată prima boală dobândită după Cădere pentru a ajunge la vederea lui Dumnezeu. *Astfel,* invitația pe care creştinismul ortodox o lansează nu presupune înainte de toate aderența la un set de propoziții sau adevăruri intelectuale rupte de viața autentică a oamenilor. Dimpotrivă, Ortodoxia ne invită la îmbrățişarea unui mod de-a fi prin care Îl putem vedea pe Dumnezeu. În sfârşit, atunci când inima este întunecată, rațiunea discursivă tinde să pornească de la premise greşite şi astfel nu reuşeşte să ajungă la concluziile la care filozofii legii naturale aspiră.

Cu siguranță credința nu este subiectivă în sensul absenței unei intersubiectivități. Credința este ceea ce a reușit să unească creștinismul ortodox de-a lungul secolelor și care-i unește cu Dumnezeu pe toți cei care doresc aceasta. Această perspectivă nu este dochetistă întrucât admite că o credință deplină îl va preface în mod radical pe cel credincios, făcându-l să vadă în sfinți roadele Întrupării (e. g., sfintele moaște care pun în discuție regularitățile „obiective" ale lumii), devenind o invitație la convertire și schimbare. În acest sens, credința nu implică nimic ezoteric (un al șaselea simț), ci o deschidere fundamentală a inimii omului către Dumnezeu.

Dacă îndrăznim să întrebăm pe cineva „crezi în Dumnezeu" vom primi uneori răspunsul: „Ce înseamnă să crezi?" Este oare credința o potențialitate legată de statutul nostru creatural, de ființe create „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu"? Este oare credința doar confirmarea dată unei chemări a lui Dumnezeu?

Credința este începutul vindecării inimilor noastre care ne ajută să ne luminăm și să ne unim cu Dumnezeu. De aceea, între altele, Sfântul Isaac Sirul vorbește despre credință atât de diferit față de Toma d'Aquino. Din acest motiv, Occidentul a ajuns să dezvolte probe pentru existența lui Dumnezeu. Imaginați-vă că după o lungă călătorie mă întorc acasă și aflu că soția mea a descoperit cinci probe menite să-mi demonstreze existența. În cel mai bun caz, aceasta ar însemna că mariajul nostru trece printr-o criză și că, la un moment dat, soția a încetat să îmi experieze nemijlocit prezența.

Însăși ideea că am avea nevoie să dezvoltăm o teologie naturală și să demonstrăm existența lui Dumnezeu este un indiciu al unei radicale neînțelegeri a credinței și teologiei. E un semn că am pierdut experien-

ța lui Dumnezeu. Din acest motiv, întrebarea „credeți în Dumnezeu" conduce la atâtea reacții stranii în Occident. Formulată în contextul culturii occidentale, aceasta ajunge să însemne ceva de genul: „credeți în *p* (i. e., Dumnezeu există etc.) în sensul că veți acționa ca şi când *p* ar exista, chiar dacă în lumina culturii postiluministe şi postmoderne veți recunoaşte că probele tradiționale pentru existența lui *p* nu pot avea succes?". Rezultatul se vede în agonia nefericitului Sören Kierkegaard, care a abuzat de numele Sfântului Ioan Scărarul, fără a recunoaşte că Sfântul Ioan Scărarul a înțeles credința ca pe o posibilitate ultimă a inimii omului de a se îndrepta către Dumnezeu, de a fi purificată, de a fi iluminată şi de a se uni cu Dumnezeu. Suntem ființe personale şi Dumnezeu este personal, în sensul cel mai radical. Fără experiența acestui adevăr, viețile noastre sunt desfigurate. Nu este de ajuns să probăm doar existența lui Dumnezeu, ori să avem o atitudine fideistă față de propoziția „Dumnezeu există". Aşa cum ne avertizează Sfântul Simeon Noul Teolog, trebuie să facem experiența lui Dumnezeu şi să fim transformați de întâlnirea cu El.

Mariajul între angajamentul intelectual şi o viață de rugăciune a reprezentat întotdeauna o problemă delicată. Cum vedeți Dumneavoastră această dilemă? Identificați cumva o dimensiune ascetică, sau poate chiar o dimensiune soteriologică în exercițiul gândirii discursive? Vedeți vreo apropiere, chiar şi nedesluşită, între această activitate (care cere atenție, concentrare, dar şi un efort salvator de a recupera unitatea pierdută a multor continente de gândire) şi rugăciune? Cum se rezistă, practic, ispitei gnostice de a identifica speculația intelectuală cu rugăciunea?

Este o întrebare foarte bogată. Putem oare realiza un mariaj între preocupările culinare şi viața de rugăciune? Călugării şi călugărițele care gătesc în mănăs-

tiri fac acest lucru tot timpul. Nu trebuie să uităm niciodată care este centrul şi care este periferia. Dacă recunoaştem în mod corect centrul, care este Sfânta Treime, atunci periferia poate fi orientată în mod corect, fie că este vorba despre bucătărie, construcția bisericilor, îngrijirea bolnavilor sau reflecția asupra unor idei. Cu toate acestea, există o ispită specială asociată vieții academice: anume, să ajungi să crezi că a învăța despre Dumnezeu şi despre voia Sa seamănă cu studiul fiziologiei cardiovasculare, al gramaticii hitite sau al eticii kantiene.

În plus, într-o cultură foarte tehnologizată şi foarte ştiințifică precum cea de astăzi, există prejudecata conform căreia o reflecție de tip discursiv asupra ideilor ar putea oferi cuiva mai multe intuiții teologice decât celui care găteşte în bucătărie sau celui care are grijă de pacienți. Toate aceste activități ne pot extrage din imperiul non-sensului, dar nici una dintre ele nu reprezintă scopul însuşi al vieții, care este unirea cu Dumnezeu. Asceza vieții intelectuale implică postul de la gândul că academiile pot înlocui teologia adevărată, care constă într-o rugăciune bine orientată. Acesta este mesajul Sinodului ecumenic al IX-lea, sau al celui de-al cincilea Sinod de la Constantinopol (1341, 1347, 1351), care l-a consacrat pe Sfântul Grigorie Palama împotriva lui Varlaam de Calabria. Relația dintre speculația intelectuală şi rugăciune seamănă cu relația dintre un manual de căsătorie şi un bun mariaj. Oricine nu înțelege această diferență va intra în tărâmul spiritual uscăcios şi steril care aparține în bună măsură teologiei şi filozofiei occidentale, pentru a nu mai spune că, în plus, va avea parte şi de o căsătorie pustiită.

Filozofia şi etica seculară

În ce termeni v-ați descrie interesul pentru fenomenologia continentală (Husserl) şi doctrina socială a lui Hegel?

Hegel reprezintă un moment crucial în dezvoltarea culturii postcreştine, postoccidentale. În opera sa timpurie, *Das Leben Jesu* (1795), Hegel anticipează încercarea sa de-o viață de a reinterpreta simbolurile şi imaginile creştinismului în contextul filozofiei moderne. Din acest motiv, în *Wissen und Glauben* el vorbeşte despre moartea lui Dumnezeu. Precum Kant moralizează teologia, Hegel (pentru a-i urma aici lui Charles Taylor) deteologizează creştinismul. Rezultatul este o foame agonizantă după experiența adevărului, care nu poate fi satisfăcută de reflecția discursivă. O mare parte din tradiția fenomenologică, Husserl inclusiv, poate fi înțeleasă în aceşti termeni. Pentru a înțelege ce anume a început să meargă rău în Occident, Kant, Hegel sau Husserl trebuie studiați cu mare atenție.

Vladimir Lossky, în briliantul său eseu despre Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, *susține că Ortodoxia nu are nevoie de sprijinul nici unei perspective filozofice. Sunteți de acord cu aceasta? Putem fi oare ortodocşi şi, în acelaşi timp, să avem o înțelegere materialistă a sufletului? Sau, pentru a adapta întrebarea la timpurile moderne, putem fi oare ortodocşi admițând în acelaşi timp premisele filozofice ale darwinismului?*

Înțeleg aici afirmația lui Vladimir Lossky în sensul unei definiri a creştinismului ortodox ca un mod de-a fi just orientat în fața lui Dumnezeu. Ca atare, acest mod de-a fi nu presupune doar o perspectivă filozofică. Pentru a folosi analogia anterioară, putem avea experiența unui mariaj de succes fără să fi citit vreodată un manual despre căsnicie. Şi totuşi, mariajele

fericite au anumite consecințe pentru modul în care manualele despre căsătorie trebuie scrise. Cu alte cuvinte, anumite poziții filozofice vor fi excluse automat de către un creştin ortodox. În ceea ce îl priveşte pe Darwin, darwinismul şi evoluția, este necesar să discutăm punctele de vedere ale lui Charles Darwin în diferite momente din viața sa, la fel ca şi feluritele perspective ale feluritelor darwinisme şi neodarwinisme, la fel ca şi problemele empirice legate de o presupusă evoluție a oamenilor din forme de viață mai simple. *Independent de adevărul evoluției,* creştinii ortodocşi vor trebui să afirme că una dintre consecințele păcatului lui Adam a fost izgonirea lui Adam şi a Evei din rai, căderea în istorie, „hainele de piele" şi experiența unei lumi profund fragmentate. Creştinismul ortodox nu contemplă Biblia sau învățăturile patristice ca pe nişte texte ştiințifice, ci ca pe nişte instrucțiuni terapeutice care ne învață cum să ne vindecăm sufletele şi cum putem să ne unim cu Dumnezeu.

Credeți că în bătălia dintre (neo)darwinism şi creaționism teologii ortodocşi trebuie să țină partea uneia dintre aceste grupări?

Cred că răspunsul este *în mod clar* nu. Părinții Bisericii s-au luptat să ne spună cum se ajunge în rai, nu cum funcționează firmamentul ceresc. De aici, controversele între apărătorii lui Ptolemeu şi Copernic sau între evoluționişti şi creaționişti n-au avut niciodată o mare importanță pentru creştinismul ortodox, spre deosebire de creştinismul occidental. Ştim că au existat Adam şi Eva şi că au fost alungați din rai. Mai mult, ştim că ei au fost aruncați în această lume căzută. Toate aceste lucruri sunt afirmate în Liturghiile Bisericii. Ele contribuie la justa noastră orientare, care țintește către Dumnezeu. Detaliile empirice nu

sunt un element necesar pentru mântuire. Este important deci ca teologii ortodocşi să nu fie distraşi de ispita de a citi în Scripturi adevăruri ştiinţifice. Mai degrabă, într-o cultură occidentală şi tot mai mult globalizată, care dobândeşte tot mai mult un caracter neopăgân, teologii ortodocşi ar trebui să indice, într-un mod ferm dar plin de compasiune, care este viaţa de adevărată slujire şi dreaptă-credinţă.

Să privim în jur şi să vedem magnitudinea acestei provocări. Cultura noastră contemporană ne invită să negăm faptul că toate actele sexuale ale omului trebuie plasate în contextul căsătoriei între un bărbat şi o femeie, ori să negăm faptul că preoţia rămâne o vocaţie specifică bărbatului. Împotriva decadenţei paleopăgânismului, Apostolii şi Părinţii timpurii ai Bisericii au condamnat asemenea perversiuni ale vieţii umane. La fel, ei au criticat avortul. Creştinii ortodocşi ar trebui să stea ferm împotriva unei culturi postcreştine care, dacă ar putea, ar fi gata să modifice angajamentele etice creştin-ortodoxe. Totul trebuie plasat în mod decis în acel context unic ai cărui termeni pot oferi o înţelegere a acestor adevăruri, adică a justei credinţe şi slujiri creştine.

Căderea lui Adam a fost dintotdeauna o temă crucială pentru soteriologia ortodoxă. Pentru Părinţii Bisericii, nu are nici un sens să vorbeşti despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu fără a menţiona căderea lui Adam din harul lui Dumnezeu. Şi totuşi, pare foarte dificil să prezinţi astăzi naraţiunea biblică a creaţiei şi căderii lui Adam fără a sugera că, de fapt, această poveste aparţine unei mitologii inspirate care, în cadrele gândirii ştiinţifice moderne, are nevoie de o anumită recontextualizare. Credeţi că, pentru teologia ortodoxă, alegoria rămâne ultimul refugiu? Vă imaginaţi un alt mod de a

acomoda o perspectivă evoluționistă asupra naturii cu narațiunea biblică?

Ca demers teoretic, ştiința nu este interesată să ofere o explicație asupra situației unor persoane individuale, ci mai degrabă să ofere explicații generale, empirice şi discursive. Ea se concentrează asupra regularităților generale. Creştinismul ortodox, pe de altă parte, trăieşte înăuntrul unei lumi personalizate a excepționalului. În această lume, excepții repetate de la regulă sau violări ale legilor naturii se pot petrece: icoane care plâng, moaşte purtătoare de mir, părinți şi maici duhovniceşti făcătoare de minuni. Evenimentul Învierii lui Hristos este central pentru creştinismul ortodox, pentru a nu mai vorbi despre Naşterea feciorelnică. Nu mi se pare că este o povară prea mare adăugată credinței povestea „incredibilă" a lui Adam şi Eva, care, fiind plăsmuiți în rai, s-au regăsit ca o pereche în hainele de piele ale istoriei biologice undeva, în Africa de nord-est.

Fiecare dintre noi simțim în inimă că, pe lângă constrângerile zilnice ale lumii empirice, există un centru de putere care este într-un anumit sens „magic", implicând bătălia între bine şi rău care întrerupe frecvent aşteptările realității cotidiene. Această recunoaştere, frecvent subliminală, a războiului spiritual explică, cel puțin parțial, fascinația produsă de operele lui Tolkien, volumul de succes *Harry Potter* şi altele. Dacă, acceptând credința în naşterea feciorelnică, în Învierea lui Hristos şi în moaştele făcătoare de minuni, cineva are probleme să accepte ideea că a existat un cuplu, Adam şi Eva, din care s-a dezvoltat *homo sapiens*, atunci este nevoie de mai multă rugăciune, în loc de reflecție asupra ştiinței sau chiar asupra dimensiunii alegorice a Scripturii.

Sunteți de acord că, dintr-o perspectivă creştină radicală, ne putem angaja în orice fel de activitate intelectuală având în minte un scop apologetic? Este oare această intenție apologetică acceptabilă în orice domeniu al practicii ştiințifice? Credeți că este posibil sau dezirabil să apărăm un concept cum este cel de „filozofie creştină" sau de „istorie creştină" (pentru a nu vorbi despre o „matematică creştină")?

Fără îndoială, tot ceea ce facem ar trebui să facă parte din viața noastră de creştini ortodocşi. Prin urmare, noi recunoaştem drept adevărați filozofi pe monahi, în măsura în care viața lor este orientată direct către dobândirea înțelepciunii lui Hristos. În acel sens, trebuie să avem mereu o vie filozofie creştin-ortodoxă şi o dragoste totală pentru înțelepciunea creştină. Întrucât filozofia, ca întreprindere seculară, are anumite revendicări teoretice asupra lumii, cei care sunt creştin-ortodocşi şi practică filozofia au obligația să evidențieze unilateralitatea, incompletitudinea şi erorile unei filozofii pur seculare. De exemplu, aşa cum au avertizat Părinții Bisericii, Platon şi Aristotel au aprobat mult din ceea ce noi ştim că este profund vicios.

În privința unei istorii din perspectivă creştin-ortodoxă, ştim ceva despre istorie care nu poate fi niciodată înțeles de o istorie seculară sau de o filozofie seculară a istoriei. Ştim că întreaga realitate a lumii s-a născut din actul creator al lui Dumnezeu, este marcată de căderea lui Adam şi a Evei, dar şi mântuită complet de către Iisus Hristos, fiind pe cale de restaurare prin actul final al celei de-a doua veniri a lui Hristos. Un gânditor cu adevărat secular are experiența unei dezorientări cosmice radicale, întrucât universul îi pare să vină de nicăieri, să pornească înspre nicăieri şi să nu aibă nici un țel ultim.

Raționament teologic și dilemă morală

Care sunt teologii ortodocși moderni față de care vă simțiți apropiat? Pavel Florensky este unul dintre puținii teologi ai Bisericii Ortodoxe care, de-a lungul unei întregi vieți, a fost și un om de știință. Cum apreciați viziunea sa teologică și încercarea de a ține pasul cu dezvoltările științei moderne? Credeți că un asemenea proiect rămâne fezabil?

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că adevărații teologi sunt cei care se roagă, care intră în comuniune cu Dumnezeu. Teologii, într-un sens secundar, sunt cei care descriu realitățile descoperite celor care au trăit o autentică viață teologică. Teologii, într-un sens terțiar, elaborează distincții analitice pentru a prezenta ceea ce descoperă teologii din primele două categorii. Într-un sens terțiar, teologii elaborează distincții analitice, expunând ceea ce le este dat teologilor în sens prim și secund. Pentru a face față provocărilor acestui veac, avem nevoie cu toții de teologi într-un sens primar. Dacă pierdem din vedere acest adevăr cardinal, ne vom înșela crezând că teologia este o anumită activitate academică – ceea ce ea nu este decât într-un sens secundar și terțiar. În lumina acestui adevăr central, l-aș numi pe Sfântul Ioan Maximovici (de San Francisco) ca teologul ortodox favorit. El ne-a demonstrat într-un mod radical posibilitatea de a trăi în comuniune deplină cu mintea Părinților Bisericii, chiar într-o Americă secularizată, postcreștină.

De-a lungul istoriei sale, Biserica ortodoxă a acceptat (uneori cu binecuvântarea publică a unor ierarhi) iminența unui fenomen precum este războiul. Și totuși, canoanele Bisericii interzic unui soldat să se împărtășească de Sfintele Taine dacă s-a făcut părtaș unui masacru în timpul războiului. În-

tr-una din cărțile sale, Arhimandritul Sofronie Saharov susține că autenticul creştin este cel care acceptă să fie ucis în loc să-i ucidă pe alții. Există oare o posibilitate de a corela aceste două puncte de vedere aparent contradictorii? Trebuie oare ca un creştin-ortodox să fie, prin definiție, pacifist?

Tensiunea aceasta aparentă pe care o evidențiați arată încă o dată în ce sens creştinismul ortodox este diferit de creştinismul occidental, deşi asupra acestui punct anumite intuiții ale lui Martin Luther sunt mai aproape de Ortodoxie decât de viziunea romano-catolică. Uneori, suntem obligați să păcătuim cu îndrăzneală, dar şi să avem mai multă credință. Creştinismul nu este un sistem legalist, ci o cale terapeutică de-a fi vindecați pentru a primi astfel harul lui Dumnezeu şi a ne uni cu El. Într-o lume căzută, suntem uneori obligați să ne angajăm în activități imperfecte sau chiar păcătoase. În asemenea circumstanțe, păcătuim cu îndrăzneală, dar şi cu lacrimi de pocăință. Arhimandritul Sofronie subliniază adevărul care ne spune că este mai bine să mori decât să iei viața altcuiva. Dar, în anumite circumstanțe, va fi obligatoriu să iei viața altcuiva pentru a-i apăra pe cei pe care ai obligația să-i protejezi. Dacă cineva ar fi să intre în casa mea şi să-mi violeze sau să-mi ucidă soția, fiicele şi nepoatele, iar eu aş răspunde cu fraza „voi întoarce celălalt obraz" în loc să folosesc forța în apărarea lor, atunci soția mea, fiicele şi nepoatele mele vor avea tot dreptul să-mi spună: „Ai avut şansa de a deveni monah; te-ai căsătorit în schimb; acum ai obligația de a-ți apăra soția, fiicele şi nepoatele; fă uz de violență chiar în chip mortal, dacă este cazul!"

Dacă, fiind obligat, îl ucid pe atacator, mi-am făcut cu siguranță datoria, fiind însă implicat într-un act care fără îndoială îmi răneşte inima. Îndrumat de duhovnic, voi face pocăință, dar nu neapărat ca pedeap-

să, ci pentru a vindeca rana lăsată de acest gest. Ceea ce sunt obligat să fac în privat ca cetățean este valabil cu atât mai mult pentru un stat şi slujitorii săi, aşa cum Sfântul Pavel arată foarte limpede în *Epistola către romani* (13, 4). Noul Testament nu-i invită pe soldați să dezerteze din armata romană, ci le cere să nu se dedea la jaf (*Luca* 3, 14). Tentația unui occidental este întotdeauna de a reduce Ortodoxia la un cod legal, aşa încât toate actele să fie calificate în chip juridic drept bune sau rele. Totuşi, noi credem într-un mod terapeutic de a trăi, care ne conduce spre unirea cu Ființa necreată a Dumnezeirii, care transcende toate categoriile gândirii. Prin urmare, creştinii ortodocşi sunt pacifişti pentru că aduc pacea care „covârşeşte toată mintea"

Mulți dintre creştinii tradiționali ortodocşi, mai cu seamă cei simpli, sunt gata să-şi descrie propria credință ca pe o „lege" primită de la strămoşi. Această repetiție a trecutului pare să fie deopotrivă forța şi slăbiciunea Ortodoxiei în zone precum Balcanii sau Rusia. A apăra Ortodoxia intră la pachet cu exaltarea etosului național sau a unei identități culturale aparte (e.g., cultura slavă), în detrimentul universalității. Credeți că este astăzi cu putință să trăieşti credința ceea adevărată fără ca să chestionezi temeiurile „legii" primite? În al doilea rând, credeți că acest model de comportament religios, încă dominant în Europa Răsăriteană, va putea rezista extraordinarei presiuni venite din partea mişcărilor New Age? *Cum anume ați descrie cele mai urgente nevoi ale Bisericii Ortodoxe în ceea ce priveşte relația cu provocările modernității?*

Noi, universitari sofisticați, nu ar trebui să judecăm credința simplă a celor care au încercat din toată inima şi prin riscuri majore să creadă şi să slujească drept. În schimb, trebuie să-i încurajăm pe aceşti oameni să trăiască şi mai deplin într-o viață de rugăciune, post şi milostenie, năzuind ca fiii lor să ajungă preoți, iar fiii şi fiicele lor monahi şi monahii. Nu tre-

buie să ne îngrijim să-i luminăm pe aceşti oameni oferindu-le o credinţă mai sofisticată sau critică din punct de vedere intelectual (să nu fie!). Mai degrabă, ar trebui să-i lăsăm să sădească în vieţilor lor slujirea celuilalt şi dăruirea de sine, care reprezintă inima creştinismului ortodox. Pe scurt, răspunsul la ameninţările modernităţii, postmodernităţii şi curentelor *New-Age* ţine de o dublare a angajării noastre într-o viaţă de rugăciune, post, milostenie şi experienţă liturgică atotcuprinzătoare. Doar acestea pot sfinţi lumea.

Despre politică şi nihilism

Credeţi că secularizarea este un proces care se sfârşeşte inevitabil în nihilism – ceea ce, aşa cum arătau Nietzsche şi Dostoievski, ajunge să justifice, în principiu, orice?

Aşa cum am remarcat deja, a trăi în afara viziunii ortodoxe-creştine înseamnă să suferi, în diferite forme, o dezorientare cosmică, să nu mai ştii care este originea universului, direcţia sa de mers şi scopul său final. Din acest motiv, între altele, trebuie să ne îndoim eforturile ascetice şi să ne întărim viaţa liturgică. Nu reflecţia academică ne va salva în faţa ameninţărilor lumii seculare, ci dreapta credinţă şi slujirea adevărată.

Care sunt argumentele pe care le-aţi utiliza în favoarea ideii de teocraţie şi care ar fi cele contra?

O dată întrebat aceasta, aş schimba subiectul. Chestiunea teocraţiei nu este una serioasă în epoca noastră. Problema este mai degrabă să trăim o viaţă centrată pe Dumnezeu, printr-o slujire şi credinţă dreaptă.

Există voci, uneori chiar printre teologii ortodocşi, care cred astăzi că monahismul este o instituţie „inutilă" Pe lângă legiunea de actori seculari, nu puţini creştini văd monahii ca pe nişte oameni neloiali faţă de restul lumii (întrucât ei refuză serviciul militar, nu plătesc – de regulă – taxele ş.a.m.d.). Credeţi că s-ar putea justifica, în termeni seculari, existenţa comunităţilor monastice în zilele noastre?

Orice teolog care crede că monahismul este o instituţie inutilă este eterodox. O asemenea opinie ar trăda faptul că o radicală secularizare a avut deja loc, adâncind diferenţa între viaţa monahilor şi cea a mirenilor. Monahii demonstrează posibilitatea unei căutări depline a Împărăţiei cerurilor. De aceea, marca distinctivă a teologiei ortodoxe, a filozofiei ortodoxe, este prezentată de o viaţă ascetică şi de rugăciune. Oamenii se tem adesea de călugări şi de monahismul autentic pentru că monahii arată posibilitatea unei radicale transformări, trecând de la iubirea de sine la iubirea de Dumnezeu, iar prin iubirea de Dumnezeu la iubirea semenului. Exemplul lor ne convinge şi ne forţează să luăm act de propriile noastre neajunsuri. Întrucât ne iubim cu toţii atât de mult, posibilitatea unei depline orientări către Dumnezeu poate să pară foarte ameninţătoare din punct de vedere existenţial. Monahii pun în discuţie iluziile civilizaţiei noastre seculare.

Cât priveşte justificarea din punct de vedere secular a mănăstirilor, putem înţelege mai multe lucruri prin aceasta. Pe de o parte, nu văd nimic rău în faptul că mănăstirile se apără de taxe, arătând faptul că sunt un element cultural care trebuie protejat şi susţinut ca atare. În entuziasmul occidental faţă de aşa-zisa diversitate, nu e nimic rău în a indica care este contribuţia creştinismului ortodox la această bogăţie şi diversitate culturală. Totuşi, aceste moduri de apărare sunt, în cel mai bun caz, strategice. Niciodată ele nu

trebuie să-i ispitească pe călugări sau mireni să uite că monahismul aduce cu adevărat în discuție asumpțiile spațiului civic secular, aducându-ne, dincolo de înşelăciunile acestei lumi, către Dumnezeu. Monahii autentici amenință golul vieții, culturii şi civilizației seculare.

Vorbind despre datoriile civice ale unui creştin-ortodox, credeți că Ortodoxia ar putea să ofere o anumită înțelegere despre sfera politicii, care ar putea fi urmată şi de către oameni non-ortodocşi (e. g., o viziune euharistică despre creație, având implicații directe pentru etica şi politicile pentru mediul înconjurător)?

De fiecare dată când încercăm să plasăm viața ortodoxă în termeni neortodocşi sau mai puțin decât cei ortodocşi, riscăm să vătămăm acea viață şi pe cei care o trăiesc. Totuşi, suntem uneori obligați să ne asumăm câteodată anumite riscuri spirituale cu regret, rugăciune şi pocăință, ca atunci când un tată foloseşte violența mortală pentru a-şi apăra soția, fiicele şi nepoatele sau ca atunci când soldații îşi apără țara în fața agresorilor. Asemenea întreprinderi ar trebui să fie ocazii pentru regret. Dacă nu procedăm astfel, atunci riscăm să pățim ceea ce s-a petrecut cu creştinismul occidental, epuizat în discuții despre justiția socială, dar într-un fel rupt de viața creştină ascetică, de slujirea şi credința dreaptă.

Luați, de exemplu, răspunsul ierarhiei romano-catolice în Statele Unite la scandalul legat de abuzurile sexuale făcute de unii dintre membrii clerului. Răspunsul a fost legalist şi în chip radical unilateral, întrucât s-a pierdut simțul creştin pentru asceză, pocăință şi rugăciune. Dacă acest simț ar fi rămas intact, ne-am fi aşteptat ca ierarhia romano-catolică să-şi cheme toți credincioşii, laici şi clerici, la un post de pocăință, precum odinioară regele din Ninive, averti-

zat de profetul Iona. Nimic din toate acestea nu s-a petrecut. S-a enunțat doar din nou care este învățătura creştină despre sexualitate, arătând că actul sexual trebuie să fie parte din mariajul între un bărbat şi o femeie. În sfârşit, n-a existat nici o încercare de a plasa votul celibatar al clericilor romano-catolici înăuntrul luptei ascetice a tuturor creştinilor. Prin urmare, scuzele, declarațiile şi răspunsurile au avut mai degrabă un caracter legalist, secular şi derutant din punct de vedere duhovnicesc. Acesta este riscul conceptualizării vieții creştine în termeni seculari. Atunci când ne întoarcem către lume, trebuie să fim martori ne-ruşinați ai unicității creştinismului ortodox şi al adevărului pe care acesta îl aduce.

Sunteți o persoană care călătoreşte mult şi de aceea vă întreb dacă există un temei real pentru afectul antiamerican, care pare răspândit printre cetățenii Europei. Este acesta rezultatul invidiei sau al prejudecăților? Care sunt cele mai importante valori ale societății americane?

Nu sunt un analist politic şi deci o bună parte din întrebarea dumneavoastră iese din limitele competențelor mele. În orice caz, trebuie să recunosc faptul că noi, americanii, suntem păcătoşi prin faptul că recurgem pe scară largă la avort, afirmăm viața sexuală în afara mariajului dintre un bărbat şi o femeie şi în diverse alte feluri. Trebuie să recunoaştem că păcatele noastre sunt mari şi că ele cheamă mânia lui Dumnezeu. Dar ați vorbit despre ce anume îi deranjează pe europeni la americani. Unii dintre europeni sunt dezgustați de caracterul religios al vieții americane şi al politicii americane. Fie că suntem sau nu de acord cu George W. Bush Jr. şi dincolo de judecata pe care trebuie s-o facem referitor la caracterul eterodox al credințelor sale, el crede şi se roagă într-un mod deschis,

fapt care este ofensator pentru mulți europeni seculari. Faptul că el își începe întâlnirile la Casa Albă cu o rugăciune îi miră foarte tare pe europenii secularizați. Noi, creştinii ortodocşi, trebuie să învățăm din acestea. Trebuie să fim pentru această lume o dovadă a faptului că Dumnezeu trebuie slujit oriunde ne-am afla. De pildă, atunci când suntem într-un avion, ar trebui să ne facem semnul crucii la decolare şi aterizare, nu doar cerând binecuvântarea lui Dumnezeu şi dând mulțumire, ci şi arătând altora faptul că noi recunoaştem că avem nevoie de binecuvântarea Lui şi că trebuie să-I mulțumim Lui.

Ați fi de acord că pentru o societate deschisă (în termenii definiți de Karl Popper) critica politică este o funcție vitală, semănând oarecum chemării pentru pocăință de care orice om are nevoie? Dacă critica publică este sănătoasă din punct de vedere terapeutic, ați considera că membrii marcanți ai instituțiilor religioase – inclusiv Biserica Ortodoxă – pot fi scutiți de aceasta? Recent, presa românească a ridicat această problemă, întrucât unii preoți şi ierarhi ai Bisericii Ortodoxe au impus un tratament dublu, cerând Parlamentului să nu permită publicarea numelor de clerici care au colaborat în trecut cu poliția secretă. Evident, numele laicilor – între care intelectuali, lideri politici, oameni de afaceri, ofițeri de armată – care puteau fi de confesiune creştin-ortodoxă au fost publicate.

Este cu neputință să oferi un raport univoc despre rolul criticii politice într-o societate deschisă. În genere, o societate deschisă poate exista atâta vreme cât există o critică responsabilă a liderilor ei politici şi a celor care iau decizii publice. De asemenea, într-o societate deschisă este dificil să limitezi critica irresponsabilă fără să subminezi deschiderea societății. Totuşi, trebuie să încurajăm dezbaterea responsabilă, iar nu dezbaterile senzaționale lipsite de responsabilitate. De asemenea, critica pe care o societate deschisă o

poate tolera nu este de aceeaşi natură cu critica în interiorul Bisericii sau al familiei. Dacă nu ţinem cont de aceste distincţii, nu vom învăţa prea mult din analogia între critica publică şi pocăinţa duhovnicească sau chemarea la pocăinţă.

Nu cred că mai trebuie să spun că aş fi foarte rezervat să mă las ghidat de opera lui Karl Popper. Între multe alte lucruri, cred că el n-a înţeles deloc importanţa gândirii lui G. W. F. Hegel. Dar aceasta este o altă chestiune despre care eu, ca cercetător al lui Hegel, aş fi tentat să vorbesc cu altă ocazie.

În privinţa criticii publice, deşi aceasta trebuie să fie tolerată într-o societate deschisă, una din dificultăţile pe care le implică este faptul că ea este adesea iresponsabilă, în sensul că rămâne superficială, căutând senzaţionalul şi pruritul curiozităţii. Presa ţine să vizeze acele lucruri care pot atrage atenţia publicului timp de aproximativ treizeci de secunde. Nu aceasta este modul în care Biserica trebuie criticată. Mai curând, poporul lui Dumnezeu trebuie să-i cheme pe ierarhi să dea socoteală înăuntrul Bisericii atunci când ierarhia a căzut din datoria sa de a proteja dreapta-credinţă şi dreapta-slujire. Acesta este unul din lucrurile pe care le subliniază o scrisoare trimisă de către patriarhii ortodocşi în data de 6 ianuarie 1848 („Scrisoare enciclică a Una, Sfântă, Catolică şi Apostolică Biserică, trimisă credincioşilor de pretutindeni"). Un răspuns la o chemare spre pocăinţă nu trebuie să ia forma unei examinări mediatice de tip senzaţionalist a trecutului. Este mult mai important să ne concentrăm asupra revigorării noţiunii centrale de pocăinţă şi a efortului ascetic, decât să-i umilim public pe oameni pentru greşelile lor trecute.

Multe ar mai fi de spus despre aceste lucruri, dar cred că am greşi în mod fundamental dacă am crede

că presa senzaționalistă poate corecta erorile politice în felul în care poporul credincios poate chema ierarhia Bisericii la pocăință, ascetism, sfințenie şi păstrarea dreptei-credințe şi a dreptei-slujiri.

Care sunt proiectele la care lucrați pentru viitorul apropiat?

Momentan lucrez pentru două volume; unul examinează dezvoltarea filozofiei medicale şi a bioeticii, din secolul XVII până în prezent. Al doilea volum explorează diferențele care separă perspectiva creştin-ortodoxă de viziunea occidentală seculară asupra eticii, a filozofiei şi teologiei morale. Această ultimă lucrare s-a născut din conferințele pe care le-am ținut în special în universitățile romano-catolice din Statele Unite şi în instituțiile protestante din Europa Occidentală. Atât romano-catolicismul, cât şi protestantismul se găsesc într-o fundamentală criză spirituală şi morală. Pentru a relua cuvintele preotului şi eseistului romano-catolic John Neuhaus, acesta este momentul ortodox. Avem o şansă deosebită şi o obligație specială de a conduce creştinismul înapoi la slujirea şi credința dreaptă. Ca şi în trecut, tentația va fi aceea de a ne conforma fanteziilor şi aşteptărilor lumii seculare. Dacă vom trăi în mod deschis şi curajos credința şi liturghia ortodoxă, atunci vom fi un far de lumină care poate reorienta Occidentul postcreştin, postmodern şi posttradițional. Întreaga lume este înfometată de o relație bine-rânduită cu Dumnezeu. Trebuie să arătăm această realitate în viețile noastre, pentru a putea pune întreaga lume la picioarele lui Hristos.

(Londra-Houston, aprilie 2003)

cu BOGDAN BUCUR

despre vocația studiilor patristice

Bogdan G. Bucur s-a născut in 1976 la Bucureşti, unde a urmat şcoala şi liceul german, iar apoi Facultatea de Teologie Ortodoxă. Între 2000 şi 2007 a obținut titlurile de master în Teologie şi doctor în Studii Religioase la Marquette University, în Statele Unite. Din 2007 este *assistant professor of theology* la Duquesne University, în Pittsburgh. Cercetările sale se află la intersecția studiilor biblice şi patristice şi s-au concretizat într-o serie de cărți şi articole publicate în reviste din Europa şi Statele Unite. ***(M. N.)***

De la Yoga la isihasm

Dragă Bogdan, eşti autorul unui număr impresionant de studii istorice şi teologice care discută marile teme de gândire ale Părinților Bisericii – de la Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful până la Dionisie Areopagitul. Cum s-a trezit pasiunea ta pentru patrologie? Care au fost primii paşi? Despre ce experiență formatoare a tinereții poți să vorbeşti – întâlniri cu oameni, cărți, biblioteci, locuri?

După Revoluția din 1989 m-am numărat şi eu între cei, foarte mulți, care citeau pe nerăsuflate tot ce le cădea în mână despre Yoga, Reiki, radiestezie, Qi-gong, buddhismul tibetan şi aşa mai departe, şi care îşi căutau „maeştrii" printre diferiții practicanți – autentici sau impostori – din România. Aveam paisprezece ani şi eram ars de această căutare. Ca

mulți colegi de generație, nu făceam nici o distincție între Milarepa, „marele yoghin tibetan", şi părintele Cleopa, „maestru spiritual din Carpați"; sau între cursurile de Yoga ale lui Grig Bivolaru, spiritualitatea Filocaliei şi tehnicile de „optimizare mentală" predate de Vasile Andru. Mergeam la mănăstiri cu ansele ca să măsurăm aura bisericilor şi să ne „încărcăm energetic" din prezența unuia sau altuia dintre călugări; sau îl rugam pe Bivolaru să explice Schimbarea la Față a lui Hristos în comparație cu moartea lui *Paramahansa Yogananda*; sau îi iscodeam pe călugări despre marea taină aflată la „seminariile" de magie dacică: anume că, la tunderea întru monahism, călugării află tot ce e de aflat despre reîncarnare, apoi sunt legați cu blestem să nu destăinuie secretul! Şi tot aşa. Sunt convins că aceia care au căutat sincer nu şi-au pierdut răsplata. Sunt sute de tineri în situația asta; mulți ne-am întâlnit mai târziu pe băncile facultăților de Teologie, unii s-au călugărit, alții au devenit misionari şi mărturisitori ai Ortodoxiei în viața cetății.

Alții însă au rămas pe aceleaşi cărări ale confuziei. Tot acest fenomen face parte dintr-un proces oarecum predictibil de redescoperire a credinței în modernitate. Orice neofit trebuia să străpungă mai multe straturi de opacitate pe parcursul unei căutări spirituale – era mai întâi bezna produsă de absența unei cateheze a Bisericii timp de aproape cincizeci de ani, apoi protocronismele care amestecau transcendențele carpatine cu „Noul Ierusalim" de la Pucioasa. Un exemplu foarte recent este delirul subiectiv al unui universitar arădean, fost primar al urbei de pe Mureş, economist de meserie, capabil să amestece radiestezia cu Ortodoxia, pelerinajele la mormântul părintelui Arsenie Boca şi venerația pentru „înțeleptul Sanat Kumara", citatul din Brâncuşi cu „zeița compasiunii Guan Yin" Este o amestecătură de prost-gust, estetic vorbind, însă foarte răspândită într-o cul-

tură cu repere istorice precare, pentru care sincretismul echivalează cu toleranța, iar aderența la Crezul Bisericii devine exclusivism sau fundamentalism. Mulți oameni de bună credință cad pradă acestei oferte spiritualiste de tip New Age *în lipsa discernământului personal, a unui mediu de dialog deschis, a unor duhovnici capabili nu doar să condamne, ci şi să explice erorile de judecată teologică şi, totodată, în lipsa unei educații în domeniul istoriei religiilor. Spun toate acestea pentru a înțelege situarea unei întregi generații. Te-aş întreba cum ai ieşit din acest păienjăniş de trimiteri, cum ai tratat aceste abracadabrante oferte?*

În ceea ce mă priveşte, nu am nici o îndoială că fervoarea căutărilor de atunci a primit răspuns: tot căutând prin Biblie şi Filocalie după cai verzi pe pereți („dovada" că Ilie s-a reîncarnat în Ioan Botezătorul, „dovada" că Iisus fusese inițiat ori în India, ori în Egipt etc.), am dat peste mărturii ale vieții în Hristos imposibil de relativizat. După ani în care fusesem convins că nu aveam mai nimic de cules de la bunica din partea mamei – care trecuse prin comunism cu credința neştirbită, în bătaia de joc a tuturor „casnicilor" (după cuvântul Evangheliei, *Mt.* 10, 36: *Şi duşmanii omului vor fi casnicii lui*) – de vreme ce ea era, limpede, „închistată în popismele ei", acum descopeream că, de fapt, *cu ea puteam sta de vorbă despre ceea ce era mai important pentru mine*. Mai mult: în vreme ce eu credeam că îi „explic" avantajele unei variante panteiste a creştinismului, cu problema reîncarnării rămasă oarecum în suspensie, cuvintele bunicii se sădeau tainic (*Mc.* 4, 25-26: *Aşa este împărăția lui Dumnezeu, ca un om care aruncă sămânța în pământ, şi doarme şi se scoală, noaptea şi ziua, şi sămânța răsare şi creşte, cum nu ştie el)*. Apoi, în momentul decisiv, am ajuns printr-un concurs de împrejurări la Mănăstirea Frăsinei.

O mănăstire fondată în secolul XIX de Sfântul Ierarh Calinic, remarcată prin tradițiile sale athonite, așezată, ironic sau nu, în localitatea Muereasca – aluzie poate la faptul că femeile nu pot intra în incinta mânăstirii. Erau acolo mai mulți părinți îmbunătățiți: părintele Lavrentie, părintele Ghelasie...

Întocmai. La Frăsinei l-am cunoscut pe părintele Ghelasie, un călugăr îmbunătățit, astăzi trecut la cele veşnice, care mi-a rămas în suflet ca o icoană a creştinismului autentic. Era un ascet foarte aspru cu sine, însă apropiat de oameni, senin şi plin de umor, şi desăvârşit, cred, în virtutea cardinală a dreptei socotințe; mereu imprevizibil în sfaturile pe care le dădea, delicat şi răbdător cu cei care îl asaltau zilnic, dăruit cu o minte brici şi o inimă plină de dragoste, cu care străbătea până în adâncul sufletelor. Omul acesta pentru mine este îngerul lui Hristos. Desigur, curat ca porumbeii, însă şi înțelept ca şerpii (*Mt.* 10, 16): discutam ceasuri întregi, zile în şir, despre tot ce imi poftea inima; era un dialog serios şi intens, mai ales că el citise mai toate bazaconiile cu care veneam eu. El mă îmbia cu Liturghia, cu diferite texte ascetice, cu Sfântul Maxim – „Ia, tăticule, citeşte aici, să vezi cum îți pocnesc măselele de atâta teologie!". O vreme am fost în tranziție, apoi a venit clipa când am lepădat tot şi am ales mărgăritarul cel de mult preț. Tot părintele Ghelasie a fost apoi cel care m-a oprit din entuziasmul pentru călugărie şi m-a îndrumat către studiul Teologiei.

Dezamăgit, însă cu încredere în sfatul său, am intrat la Facultate, în 1994, şi am amânat primul an, fiindcă mi se oferise ocazia de a pleca în Germania, la nişte cursuri biblice prin YMCA (CVJM); din 1995 până în 1998 am făcut Teologia la Bucureşti, iar apoi masterul şi, în paralel, cursurile de doctorat în Patrologie. În tot acest timp centrul de gravitație s-a mutat,

duhovniceşte vorbind, de la mânăstire la creştinismul „de oraş“ Am început să prind rădăcini într-o biserică de cartier a Bucureştiului, unde slujeşte lui Dumnezeu şi oamenilor un preot deosebit. De la părintele Gheorghe (Sima) am învățat că *nu există creştinism decât dacă eşti membru al unei comunități euharistice concrete*, în parohie. Ca orice familie, parohia îşi are disfuncționalitățile ei; însă aceasta este familia duhovnicească în care ne învățăm, cum spune Liturghia, „pe noi înşine şi unii pe alții şi toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm“. În comunitatea aceasta ne „lucrăm mântuirea“ (*Fil.* 2,12) în ritmul posturilor şi al praznicelor, în ascultare față de preotul care ne este şi frate, şi părinte.

Ortodoxia în parohie

Această centrare a vieții creştine pe celebrarea liturgică şi comuniunea agapică în parohie nu este întotdeauna o recomandare călduroasă din partea unor monahi. Aş vrea acum să ne oprim asupra întâlnirii tale cu Occidentul – din nou, o experiență definitorie pentru atâtea sute de tineri intelectuali plecați din România anilor '90. Tipologia exilului postdecembrist e vastă: unii au plecat pentru a protesta politic față de instaurarea unei puteri neocomuniste la Bucureşti, imediat după Revoluție. Aceştia constituie o parte importantă din actuala diasporă – mulți dintre oamenii dezamăgiți fiind chiar participanți direcți la evenimentele din 16-22 decembrie. Vindecarea de resentiment n-a fost uşoară – ei alegând, uneori eroic, soluția disperării. Alții au adoptat exilul cultural-academic: fără să se sufoce neapărat în țară, au beneficiat totuşi de o ofertă generoasă din partea instituțiilor de învățământ europene sau nord-americane şi, fără prea mari complicații, s-au adaptat la noul context. După doar câțiva ani petrecuți în Occident, au decis să nu se mai întoarcă niciodată – tocmai pentru că țara-mamă validează şi

încurajează mult mai puține competențe decât Statele Unite, să spunem, sau Germania. Ce a însemnat pentru tine drumul spre Apus?

La plecarea în Germania, eram destul de bine echipat. Citisem deja din timpul liceului ce era de găsit pe piață în domeniul teologiei ortodoxe, citisem şi manualele de Dogmatică, Istorie Bisericească şi Liturgica Generală pentru admitere. Cea mai importantă descoperire fusese însă participarea liturgică, asupra căreia părintele Ghelasie insista foarte tare. Era limpede că înțelegerea Scripturii şi a Părinților, aşadar exegeza biblică, dogmele şi spiritualitatea creştină, erau indisolubil legate de viața cultică a Bisericii. Prin comparație, ce am găsit în cursurile de la Berlin mi se păreau frânturi de adevăr şi masive deraieri *metodologice*. Am întâlnit însă acolo nişte oameni deosebiți, astfel încât nu am mai putut niciodată compara în termeni globali „ortodocşii" cu „protestanții" şi „catolicii" Tot în Germania, l-am descoperit pe Sfântul Irineu din Lyon prin intermediul unei foarte inspirate selecții de texte făcută de Hans Urs von Balthasar. Şi m-am întors în România fericit, cu un geamantan doldora de cărți şi fotocopii, decis să studiez Noul Testament şi patristica secolelor II şi III d. Hr. Când însă am început efectiv cursurile de Teologie, mi-am dat seama cât de provincial se făcea totul. Unii profesori îşi făceau cursurile „inspirându-se" masiv din perioada interbelică, ținându-i „jos" pe cei care ar fi avut ceva de spus studenților; sărăcie lucie şi haos la bibliotecă; un sistem de relații abuzive, bazat pe temenele şi peşcheşuri*.

* Considerațiile acestea şi cele care urmează, mai mult sau mai puțin subiective, au în vedere situația învățământului teologic românesc din primul deceniu postcomunist. Astăzi, chiar dacă mai rămân multe de făcut, situația s-a îmbunătățit simțitor. *(Nota Editurii)*

Atingem aici un punct delicat, dar implacabil. Despre problemele educației teologice în România postcomunistă cunosc zeci de oameni care pot oricând să depună mărturie orală, dar care se tem poate să vorbească în public pentru că riscă să-şi piardă slujba, influența, credibilitatea... Dezamăgirea despre care vorbeşti pleacă însă de la premisa cu care ai plecat la drum, tu şi atâtea alte sute de tineri: anume că, spre deosebire de alte departamente umaniste ale Universității, Facultatea de Teologie ți-ar putea rezerva bucuria unei contemplații nemijlocite a Adevărului, puritatea unui mediu plin de freamăt duhovnicesc şi rectitudine morală, curățit şi împrospătat de harul şi dragostea lui Hristos. În fapt, această judecată a noastră neglija aberația petrecută imediat după Revoluție în domeniul sociologiei cunoaşterii: foşti marxişti impenitenți se convertiseră peste noapte la discipline noi de tip „filozofia religiei" sau „filozofia culturii" făcând fără jenă pasul de intrare în Facultatea de Teologie Ortodoxă. Dezastrul din învățământul teologic era mai dureros decât dezastrul de la Facultatea de Agronomie, mai ales datorită orizontului de aşteptări. N-a existat o metanoia colectivă care să preceadă acest furor al întemeierilor de episcopii, mânăstiri sau facultăți de teologie (ortodoxă, uniată, protestantă sau romano-catolică). Dar analiza eşecului poate avea o contribuție decisivă la menținerea lucidității. Cum ai trăit anii de facultate?

Din anul întâi până la licență, şi apoi în timpul masteratului şi cursurilor de doctorat, am avut de luptat pentru fiecare centimetru cu care am avansat. Ba cu secretara (ritualul: „Săru-mâna, doamnă, ce mai faceți?... Vin din partea părintelui..."; cafea, flori, ciocolată – pentru ce? – doar ca să afli o notă; ca să obții nişte acte; ca să îți semneze te miri ce hârtie); ba cu biblioteca (cărți nefişate, fişe la cărți care nu (mai) existau, reviste aruncate claie peste grămadă într-o clădire alăturată); ba cu diferitele decizii arbitrare şi nedrepte şi cu sistemul de coterie, care erau – unii spun că au şi rămas – la ordinea zilei. În toți anii petrecuți atunci acolo, singura experiență cu adevărat

luminoasă a fost cea a seminariilor despre Sfântul Maxim Mărturisitorul cu părintele Doru Costache. Se citea pe rupte, se discuta aplicat pe text, se puneau întrebări în mod liber, se discuta critic, însă civilizat. Un om care ne dădea aripi, dar care le-a stat în gât *unora* de acolo, se pare. Acum predă teologie în Australia, la seminarul ortodox din Sydney.

Durerea cea mare era lipsa de cărți şi de publicații internaționale. Într-o zi l-am întâlnit pe Vlad Niculescu, acum reprofilat pe filozofie, după un al doilea doctorat, şi profesor la Bradley University, care era atunci proaspăt întors de la Catholic University of America, unde lucra la o dizertație despre Origen. Venise cu idei mărețe precum „Fie pâinea cât de rea...", purtat de dorința de „a pune umărul"... Se lămurise rapid că nimeni nu avea nevoie de el şi de studiile lui. Vlad mi-a pus la dispoziție toate cărțile şi fotocopiile sale, majoritatea extreme de utile pentru proiectul în care eram angajat, şi m-a încurajat să o iau pe cont propriu şi să caut o bursă în Statele Unite. Modestia, seriozitatea, şi generozitatea cu care mă ajuta au fost primul argument pe care l-am acceptat; după câteva săptămâni eram hotărât să plec. Unde? La Marquette University, o universitate iezuită, destul de bine cotată, însă nu una de top – în sensul convențional al termenului – precum Harvard, Yale, University of Chicago, Duke sau Notre-Dame.

Educația teologică: România şi SUA

Să spunem totuşi că studiul patristicii la Harvard, de pildă, era şi este în plin declin. Universitatea din Yale se putea lăuda cu figura gigantică a unui Jaroslav Pelikan, dar înce-

puse a fi parazitată de agende freudiene. Îmi imaginez apoi că, la Marquette University, figura dual a părintelui Golitzin – monahul atonit şi savantul american de origine rusă – te-a fascinat tocmai datorită experienței tale personale în contact cu mănăstirile ortodoxe din România. În plus, alte voci importante, precum Michel R. Barnes, predau tot la Marquette. Cum ai fost selectat?

Exact. Aflasem că la Marquette predă părintele Alexander Golitzin. Citisem cartea *Mistagogia* publicată de părintele Ioan Ică jr. la Editura Deisis – colecție de traduceri ale câtorva studii, unde am descoperit exact tipul de cercetare pe care îl căutasem. Pe de altă parte, mă interesa Sfântul Irineu, iar unul dintre marii specialişti în domeniu era părintele John Behr de la „Sfântul Vladimir". Mi-am trimis actele în ambele părți şi am acceptat oferta celor de la Marquette.

În ce termeni ai descrie experiența ta americană la doctorat şi ulterior, ca profesor? Care este ritmul de lucru, metoda de abordare?

Eu am venit în Statele Unite în august 2000 pentru a face un master. Mă gândeam să folosesc acei doi ani pentru strângerea materialelor necesare doctoratului început în România, rezolvând astfel problema bibliografiei. O dată ajuns în America, primul şoc a fost, într-adevăr, biblioteca! Citind listele zecilor de cărți şi studii publicate în domeniul pe care îmi imaginasem că îl cunosc destul de bine, mi-am dat seama unde mă aflam cu „cercetarea" legată de Sfântul Irineu: mă aflam uşurel în urmă, la vreo cincizeci de ani. Toată munca pe brânci de la Bucureşti făcea exact doi bani, fiindcă problemele asupra cărora mă concentrasem fuseseră de mult discutate aici, duelurile polemice în care mă angajasem vizau oameni şi studii de mult ieşite din circuit.

Al doilea şoc a fost relaţia cu profesorii. Mi-am dat seama cât de anormale fuseseră relaţiile cu diferiţii „părinţi profesori doctori" de la Bucureşti. O somitate precum părintele Golitzin te invită la schimb de idei, la împărtăşire de experienţe, îţi dă aripi!

La Marquette am scăpat de „căciuleală" şi de mersul „la parohie" ca să încerci să îl convingi pe un pr. prof. dr. X sau Y că nu ai vrut să jigneşti tradiţia teologică românească folosind un limbaj mai proaspăt („text biblic", „autor patristic", „sugestiv", „demers hermeneutic" – scriu şi nu-mi vine să cred ce îi deranja pe oamenii ăştia!), citând prea mulţi autori „care nici măcar nu-s ortodocşi" (fotocopiile de la Vlad Niculescu!) şi ignorând aproape complet „valoroasele" contribuţii autohtone. Astea, apropo, sunt lucruri reale trăite de mine şi de alţi colegi în anii 1999-2000.

Apreciez faptul că n-ai numit cadrele didactice responsabile de această stare de fapt, modificată între timp prin venirea altor cadre noi. Să revenim însă la experienţa americană...

Întocmai. După doi ani devenise evident că nu mă puteam întoarce. La Bucureşti mă aştepta aceeaşi bibliotecă, aceeaşi atmosferă cazonă. Aşa că am lăsat baltă doctoratul din ţară şi am început unul serios aici. Mă întrebi de ritmul şi metoda după care se lucrează aici. Ritmul de lucru: sufocant. Am avut norocul să am doi colegi, unul român (Silviu Bunta, acum profesor de Vechiul Testament la University of Dayton), celălalt rus (Andrei Orlov, profesor de Noul Testament la Marquette), buni prieteni, veniţi aici înaintea mea. De la ei am învăţat că nu e deloc rău să-ţi tai din aroganţă şi să te laşi modelat de sistemul academic american. Adică: să înveţi de la ei cum se vorbeşte la un seminar (mai puţin negativ şi critic decât

eram obişnuit), cum se scrie un articol (mult mai puțin encomiastic decât în România, cât mai clar şi necomplicat în expunere şi, de asemenea, mult mai aplicat pe textul în discuție) etc. Până la doctorat, sistemul american de învățământ este extrem de slab; la doctorat însă nici nu se mai poate face comparație cu România. În fine, de la prieteni am înțeles că faimoasa regulă *Publish or perish* ni se aplică în mod absolut nouă, celor veniți în State ca studenți străini: dacă ai terminat doctoratul şi nu ai publicat mai nimic eşti, cum spuneau francezii acum un secol, *bon pour l'Orient*. Dacă vrei să continui aici, trebuie să lucrezi mult mai intens. Ai bibliotecile, ai sistemul de cursuri şi seminarii la care trebuie oricum să scrii, există apoi circuitul conferințelor, foarte util pentru a te forța să începi proiecte noi.

La multe Universități idealul este *the teacher-scholar*, adică o persoană capabilă să facă cercetare şi să publice lucrări originale şi utile, dar capabil în egală măsură să convertească această pregătire în performanță didactică de bună calitate. Şi aici avem de învățat de la americani.

Mai ales când între titlurile hristologice ale lui Dumnezeu este cel de „pedagog" N-au fost rare situațiile în care studenți români s-au plâns de politica monopolistă întreținută de unii profesori, care nu erau dispuşi să împărtăşească alături de tinerii lor colegi propriile lor cunoştințe sau îndemânări, materiale bibliografice noi ş.a.m.d. Democratizarea cunoaşterii – cum ar fi accesul nerestricționat la bibliotecă, apariția manualelor de învățat limbi vechi pe piața liberă ş.a.m.d. – este un adevărat pericol pentru aceşti dascăli. Psihologia de cetate asediată o poate manifesta chiar şi o persoană de bună calitate care se teme ca un student înzestrat să nu-i „fure" meseria. Lecția lui Constantin Noica, cel care la Păltiniş repeta mereu că relația maestru-discipol e definită de apofaza lui „nu se ştie cine dă şi cine primeşte"

rămâne în continuare actuală. Aş schimba însă subiectul şi te-aş întreba cum găseşti echilibrul între ştiinţă şi credinţă (metoda istorico-filologică şi lectura teologică a Scripturii, bunăoară)?

Citesc pe un blog ortodoxist din Bucureşti afirmaţii năucitoare: „Nu încetăm a ne minuna şi a ne întrista cum a fost cu putinţă ca omenirea întreagă, inclusiv cei din Răsăritul ortodox, să renunţe la imaginea tradiţională (pământul în centru, soarele se învârteşte în jurul lui, ca şi bolta cerului, vechimea de 7500 de ani, zilele creaţiei de 24 de ore etc.) şi să adopte paradigma umanistă atee!" Şi „Descoperirea lunetei şi telescopului a complicat şi mai mult lucrurile, oamenilor li s-a părut că văd tot felul de sateliţi, mişcări ciudate retrograde, mai nou se descoperă noi planete, galaxii, ca să nu mai vorbim de ipotezele de tip SF ca big-bang, găuri negre, universuri paralele etc. Poate că aceste aberaţii şi erezii nu ar fi apărut dacă observaţiile s-ar fi limitat la mişcările celor trei: luna, soarele şi zodiacul, pământul fiind, cum am mai mărturisit, în centru şi nemişcat". Să o lăsăm deci mai moale cu alde Kepler, Copernic şi Galilei, şi să revenim, aşadar, la viziunea geocentristă, fiindcă asta „găsim" în Biblie şi la Sfinţii Părinţi, care, luminaţi fiind de Duhul Sfânt, nu puteau da greş în astronomie! Iată un exemplu, după opinia mea, de iresponsabilitate teologică: aplatizează nişte texte duhovniceşti, neglijând ţesătura de relaţii simbolice în care acestea îşi descoperă noimele, şi importă literalismul biblic protestant cel mai cras. (Interesant: aici „ortodoxiştii" devin foarte ecumenici!)

Mai mult, dacă îmi permiţi să te întrerup, ei confirmă toate ipotezele marxiste despre lupta între ştiinţă şi religie. Este o contestare vehementă a univocităţii adevărului (care spune că realitatea legilor creaţiei este cu nimic mai prejos decât

realitatea existenței Creatorului). În plus, este o invitație la isterie, la alienarea unei enorme părți din publicul educat la facultățile de științe exacte. Mi-a fost dat să cunosc la o mănăstire din SUA un mare specialist în biologie evoluționistă convertit la Ortodoxie, însă foarte amuzat de neoliteralismul acesta înverşunat, care transformă Revelația într-o lozincă şi închide teologia epectazelor (cunoaşterea infinit deschisă a lui Dumnezeu) într-un sistem metafizic proptit pe axiome foarte constrângătoare matematic.

E vorba însă şi de iresponsabilitate apologetică: fiindcă nimeni nu te ia în serios dacă tu însuți vorbeşti, chipurile, „din polul plus" şi nu dai doi bani pe lumea „secularizată" a interlocutorilor tăi. Păi, dacă nu dai doi bani pe cercetarea ştiințifică pe motiv că produce doar „aberații şi erezii", de ce să te bage în seamă un om cu ceva şcoală şi scaun la cap? Părintele Galeriu era fenomenal tocmai pentru că lua foarte în serios ceea ce găsea în literatură, în istorie, în fizică, în cosmologia ştiințifică. Firește, după criteriile fundamentaliste care bântuie acum la noi, se prea poate că predicile părintelui Galeriu sau prelegerile lui Doru Costache să fie puse la avizierul cu „aşa nu" şi să fie condamnate ca eretice...

La fel se pune problema şi cu studiul academic al Teologiei. Trebuie să îi fixăm limitele, nu trebuie să ne închinăm la idoli; însă nu trebuie să ne fie teamă de studiul aşa-zis „ştiințific" al Scripturii şi Părinților. Frumusețea şi adâncimea Scripturii nu au nevoie de apologie. E de ajuns să vedem roadele Scripturii în norul luminos al sfinților Bisericii din toate veacurile şi din toate locurile. Pe de altă parte, rigoarea istorico-filologică nu este neapărat o povară sau un pericol pentru Teologie. Privim la Origen, de pildă, în secolul III, şi vedem cum el înțelegea munca grea şi migăloasă de reconstituire cu cât mai mare acuratețe a unui text al Scripturii ca fiind indispensabilă unei

teologhisiri responsabile şi eficiente din punct de vedere apologetic.

Pentru mine, părintele Golitzin exprimă sinteza perfectă între acribie ştiinţifică şi duhovnicie. Cine îi citeşte cartea despre Dionisie Areopagitul vede cât de riguroasă este analiza textelor primare, cât de serios dialogul cu literatura secundară; în acelaşi timp însă, viziunea organizatoare, „cheia" în lumina căreia părintele Alexander descoperă sensul corpusului areopagitic, este liturghia Bisericii şi interiorizarea ascetico-mistică a acesteia.

Ce crezi că te avantajează din perspectiva experienţei româneşti pe care ai avut-o până la doctoratul american? Cu ce amintiri frumoase ai rămas din ţară, sub raport profesional?

În ciuda condiţiilor dificile de la Bucureşti, asupra cărora am insistat poate prea mult, unii dintre studenţi erau minunaţi. Dintre aceştia, mulţi veniţi de la Yoga şi toate celelalte; alţii erau minoritatea seminariştilor pe care seminarul nu îi ciuntise sufleteşte. În fine, fapt este că existau mulţi care studiau cu râvnă, cu entuziasm, cu vocaţie, mânaţi de ceva mai profund decât calculul realizării social-profesionale şi, tocmai de aceea, dispuşi la orice sacrificii. Aşa ceva nu am mai văzut în America. Aici doctoranzii îţi pun mai degrabă alte întrebări, de genul „Cât costă şcolarizarea, cartea, cursul? Ce beneficii am de pe urma lor?" O mentalitate care îmi părea grobiană la limita meschinăriei, care pune în cumpănă, precum Esau, darul lui Dumnezeu şi blidul de linte. Privind în urmă, văd că m-am schimbat şi eu: nu îi mai blamez atât de brutal pe americani; însă mereu le-am dus dorul studenţilor cu care am fost coleg la Bucureşti. Realist vor-

bind, studenții pe care îi am în gând reprezentau o minoritate şi acolo.

Apoi ar mai fi un avantaj, pe care îl găsesc tocmai în lipsa mijloacelor: anume concentrarea obligatorie pe sursele primare. Nu prea cunoşteai din literatura secundară pe X sau Y, însă puteai să-l fi citit pe Sfântul Z cu mare atenție. Sigur, nu e suficient, şi în orice caz Facultatea de Teologie nu îşi poate aroga nici un fel de merite aici. Însă este excelent dacă începi doctoratul pe astfel de temelii, fiindcă în State există riscul de a te îneca în oceanul literaturii secundare.

Frumusețea patristicii

Ce ar putea să facă şcolile teologice româneşti pentru adâncirea studiului Părinților în relație cu Scriptura, filozofia antică dar şi cu problematica modernă?

După părerea mea, „adâncirea studiului Părinților" nu se poate face serios în România fără o reformă radicală a învățământului teologic. Avem deocamdată tineri talentați şi muncitori, care sunt, vorba lui Noica, „cai de performanță": numai ca ei fac totul *în pofida* sistemului, *în ciuda* dificultăților pe care le pun tocmai „îndrumătorii". Eu mă refer aici strict la latura instituțională, şi spun că deocamdată nu are rost să discutăm despre studii biblice şi patristice la nivel de doctorat. Nu are rost să le oferi studenților un „doctorat în Teologie" improvizat, fără cărți şi fără jurnale. Mai bine ar fi ca şcolile teologice româneşti să se limiteze la pregătirea preliminară (licență, poate şi un master); cine vrea doctorat să încerce în străinătate, supunându-se sitei dese care triază admiterea la doctorat în Occident (fără a generaliza, rămân suspicios față de sistemul burselor „aranjate" de sus,

care foloseşte o sită mai rară). Între timp, poate în zece ani, să sperăm că facultăţile de Teologie vor creşte odată cu universităţile româneşti, racordându-se la cercetarea din Occident. În Statele Unite, Seminarul Ortodox „Sfântul Vladimir", care beneficiază de o situaţie mult mai bună decât cea a Teologiei din Bucureşti şi unde au predat Florovski, Schmemann, Meyendorff, John Breck, iar acum eminentul patrolog John Behr, nu oferă deocamdată studii doctorale. Ce-i drept, există un plan pentru viitorul apropiat, care prevede asocierea cu Universitatea Fordham, astfel încât doctoratul va fi ceva serios. Iată, avem din nou de unde învăţa!

Care este aria de aplicaţie pastorală a studiului Sfinţilor Părinţi? Ce poate face un preot cu credincioşii atunci când se întâlnesc să dezgroape comorile Sfintei Scripturi şi ale Tradiţiei? Ce paşi ar trebui urmaţi pentru o introducere în universul patristic?

Aşa cum ieşirea poporului Israel din Egipt a fost urmată de o peregrinare de patruzeci de ani prin deşert, iar apoi de ispite, căderi şi ridicări succesive, în Canaan, la fel şi drumul nostru de la botez la înviere este o călătorie presărată cu toate cele. Nu trebuie să uităm nici complexa patologie a vieţii religioase. De pildă, fanatismul „ortodoxist", care face din Biblie şi Părinţi un fel de ciocan cu care să dea în cap unora şi altora (eterodocşilor, sectanţilor, ecumeniştilor, păcătoşilor, celor indecişi sau insuficient angajaţi în credinţă, celor care nu ţin post, nu vin la slujbe, nu aia, nu cealaltă), este o astfel de deraiere. Spre deosebire de cercetarea de tip academic, „introducerea în universul patristic" o avem cu toţii în Biserică dacă suntem vii şi, prin Sfânta Liturghie, devenim contemporani şi coliturghisitori cu patriarhii, profeţii, apos-

tolii şi cu toţi sfinţii. Sfinţii Părinţi vedeau în Scriptură un ghid, o hartă după care acest traseu al vieţii duhovniceşti să poată fi străbătut în siguranţă.

Despre rostul Scripturii şi al Părinţilor scrie foarte frumos părintele Staniloae chiar în prefaţa *Dogmaticii* sale: trebuie să ţinem seama, spunea el, „de necesităţile spirituale ale sufletului care-şi caută mântuirea în timpul nostru, după trecerea prin multe şi noi experienţe de viaţă în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinţilor Părinţi"; trebuie „să înţelegem învăţătura Bisericii în spiritul Părinţilor, dar în acelaşi timp să o înţelegem aşa cum credem că ar fi înţeles-o ei astăzi. *Căci ei n-ar fi făcut abstracţie de timpul nostru, aşa cum n-au făcut de-al lor*". Aşadar, nu ni se cere să vorbim un limbaj biblic şi patristic, ci să vorbim, precum Biblia şi Părinţii, limba celor cu care comunicăm. Nu să facem ceea ce făceau Părinţii Pustiei, aşa cum o făceau ei, ci să îl urmăm pe Hristos în modurile potrivite lumii în care trăim. De asemenea, nu ni se cere să ne limităm la a repeta papagaliceşte exegeza biblică a Părinţilor, ci să deprindem modul lor de a citi Scriptura Bisericii, în lumina Liturghiei Bisericii şi a vieţii ascetice a Bisericii, şi să veghem ca Liturghia şi viaţa duhovnicească să nu se despartă nici o clipă de mărturia Scripturii.

Toate astea au consecinţe practice: Liturghie avem, viaţă ascetică aşijderea (cel puţin după calendar). Dar Scriptura? În secolul XXI suntem cu toţii alfabetizaţi, iar cateheza şi citirea Bibliei nu mai sunt considerate subversive de regimul politic. E indispensabil să citim, să studiem, să cercetăm Biblia. Însă cum? Cei care merg la diferite adunări din afara Bisericii Ortodoxe fac „studiu biblic", însă sar peste Tradiţie, punând între paranteze viaţa concretă a Bisericii de la Apostoli până la „fraţii" de astăzi. Ca orto-

docşi, avem şansa de a face lucrurile altfel, anume urmându-i pe Părinți: ne-am putea foarte bine întâlni pentru cateheză şi „studiu biblic", iar recursul la Părinți ne-ar feri de biblicismul protestant. Şi cine să se ocupe de aşa ceva? Iarăşi ne uităm la Părinți: în cadrul comunității euharistice pe care o păstoreşte episcopul, responsabilitatea de care vorbesc revine didascalilor, celor care se ocupă cu studiul Teologiei, cu binecuvântarea arhiereului.

Pentru cateheză, recursul la Părinți începe cu o privire mai atentă la imnografia Bisericii. Acest distilat de exegeză biblică patristică furnizează cheia cu care putem accesa în mod adecvat hristologia Părinților şi definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice. Imnografia ancorează dogmatica Bisericii în experiența vie a „umblării lui Israel cu Domnul", astfel încât să nu uităm o clipă despre Cine dăm mărturie: Hristos, Slava lui Israel, Dumnezeul lui Avraam, Isaac si Iacov, dătătorul Legii, „Dumnezeul părinților noştri"

Ce proiecte ai în lucru?

Lucrez acum la transformarea tezei de doctorat, pe care am susținut-o în 2007 la Marquette, într-o carte despre tradiția „pnevmatologiei angelomorfe" în creştinismul primar (*Cartea Apocalipsei*, Păstorul lui Herma, Iustin Martirul şi Filozoful, Clement Alexandrinul şi Afraat, „Înțeleptul Persan"). Arăt cum scriitorii biblici şi patristici se folosesc uneori de imageria slujirii îngereşti pentru a exprima lucrarea Duhului Sfânt în lume. E o tradiție bogată în creştinismul secolelor II şi III, care a apus mai apoi fiindcă se preta la anumite abuzuri din partea celor care contestau dumnezeirea Sfântului Duh. Apoi vreau să tra-

duc nişte fragmente din Clement Alexandrinul pentru care încă nu există o traducere pe baza ediției critice; cred că vor exista editori interesați, rămâne doar să finalizez proiectul. În fine, am de gând să scriu o carte despre exegeza teofaniilor Vechiului Testament în literatura creştină timpurie, începând, firește, cu Noul Testament. În prezent lucrez la câteva articole despre receptarea patristică a Bibliei.

(august 2008)

III

Pledoarii romane

cu JEAN-LUC MARION

despre umanitate, tehnologie şi creştinism

Membru al Academiei Franceze şi figură inconturnabilă a filozofiei franceze contemporane, Jean-Luc Marion este totodată autorul unei opere prestigioase, cunoscut publicului românesc prin patru traduceri – *Răscrucea vizibilului* (2000), *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate* (2002), *Fiind dat. O fenomenologie a donației* (2003), *Fenomenul erosului. Şase meditații* (2004) – apărute la Editura Deisis (Sibiu). Eminent exeget al operei cartezi-ene, membru al grupării catolice „Communio" (din care a făcut parte şi Joseph Ratzinger, actualmente Papa Benedict al XVI-lea), Jean-Luc Marion predă istoria metafizicii la Universitatea Sorbona IV şi „The Committee of Social Thought" al Universității Chicago, fiind succesor la catedră lui Paul Ricoeur. Între premiile şi distincțiile primite de autor merită menționate: „Prix Charles Lambert de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" (1978), pentru volumul *L'idole et la distance*; „Prix Henry Desmarest de l'Académie Française" (1982), pentru volumul *Dieu sans l'être*, şi „Le Grand Prix de Philosophie de l'Académie Française" (1992). În 2005 am oferit cititorilor revistei *Idei în dialog* transcrierea unui inedit interviu, desfăşurat în luna martie 2003, la Paris. Traducerea şi subtitlurile ne aparțin. ***(M. N.)***

A pune capăt omului

Aş dori să vă întreb dacă v-ați oprit asupra provocărilor filozofice şi teologice aduse de ştiințele cognitive, genetică,

bioetică? În ce sens depistați o confruntare reală între aceste discipline?

Firește că putem vorbi despre o provocare reală pentru teologie. În același timp, cred că raporturile contemporane dintre biologie și teologie seamănă cu cele dintre fizica lui Galilei și teologia creștină din secolul XVII. Într-un sens, se pune problema unor decizii teoretice. Altminteri nu poate fi vorba de nici un raport. Este vorba despre două fenomene care nu au aceeași natură. În termeni foarte simpli, teoria evoluționistă din biologie sau teoria „Big Bang" din cosmologie n-are propriu-zis nici o importanță pentru teologia creștină. Teologia creației, bunăoară, n-are nimic de-a face cu ceea ce cosmologia înțelege prin istoria universului. În ce sens? Faptul că a existat un moment zero al creației nu demonstrează existența unui Creator. Teologia, o știm bine, a admis faptul că lumea putea să fie veșnică continuând să fie opera unui Creator. Prin urmare, dezbaterile în jurul ipotezei „Big Bang" i-au pasionat pe fizicieni, dar nu văd de ce i-ar preocupa în aceeași măsură și pe teologi. Este ca și cum ai crede că o poziție *pro* sau *contra* în disputa „heliocentrism" *versus* „geocentrism" poate decide ceva în privința statutului revelației biblice. În fapt, nu există un raport direct între cele două chestiuni. Cei interesați de o anumită ideologie vor susține însă contrariul.

Impresia generală că teologia trebuie să întrețină un raport cu problematica cosmologiei contemporane derivă poate și din uitarea unor practici hermeneutice fundamentale: alegoria și tipologia, de pildă, au încetat să mai fie modalități curente de lectură a Sfintei Scripturi. Prin urmare, pozițiile se crispează polemic în jurul unor probleme false.

Fără îndoială, triumful lecturii istoric-literale a Bibliei a condus la problemele evocate mai sus. Există,

pe de altă parte, o sensibilitate crescândă față de ideea – mult mai veche – că Scripturile sacre reprezintă un fenomen literar prodigios care își reclamă un mod propriu de lectură. Revenind la chestiunile legate de bioetică, trebuie spus că ofensiva gândirii materialiste rămâne la fel de puternică. Există o ideologie care promovează această idee foarte curioasă: omul își afirmă superioritatea demonstrându-și că este un animal. Pentru a arăta că este liber față de Dumnezeu, omul susține că nu are suflet și – deci – că este un animal. De la Lucrețiu încoace, aceasta este poziția reprezentativă și raționamentul de bază al materialismului.

Astăzi, problema umanității este gândită strict la nivelul ADN-ului, al sinapselor cerebrale, reacții chimice etc. Esențialul este să spui că omul nu are suflet și că – în acest mod – vom fi mântuiți. Până la sfârșitul veacurilor vor exista persoane gata să susțină această idee. Evident, prețul pe care îl plătim este următorul: vom putea să murim ori să ne lăsăm uciși precum toate celelalte animale. Problema de bază este faptul că omul dorește astăzi să pună capăt omului. Pentru a omorî omul (*pour mettre à mort l'homme*) nu mai este nevoie de nici un război. Această practică devine acceptabilă folosind argumentația cu următorul corolar: omul își poate lua propria viață întrucât el poate produce o versiune mai bună de umanitate. Eutanasia, deci, este justificată de eugenie.

Este oare acest fenomen cu totul nou în istoria europeană? Nu cred. Nazismul, bunăoară, a fost doar unul dintre reprezentanții acestei ideologii materialiste descrise mai sus. Eugenia este totuși o practică veche, care datează cel puțin din Epoca Luminilor (Aufklärung).

Este foarte veche ideea că putem da naștere unei umanități mai bune printr-un sistem de selecție și

educație a celor mai bine înzestrați tineri. Ceea ce s-a schimbat nu este ideologia, ci mijloacele tehnologice de a pune în practică acest proiect.

Esențialul este invizibil

În volumul dumneavoastră Dat fiind *(1997) ați definit „paradoxul" drept „o posibilitate ultimă" de care fenomenologia trebuie să țină cont. Mai mult, Hristos apare în această descriere ca „fenomenul paradoxal" prin excelență. Putem însă vorbi despre o asemenea „posibilitate ultimă" fără actualizarea lui istorică sau fără să-i vedem cel puțin urmele? Disjuncția între o posibilitate strict fenomenală şi-o actualitate dată istoric este, în opinia mea, artificială.*

Aveți perfectă dreptate. Un paradox sau un „fenomen saturat" – în general – este întotdeauna un eveniment imprevizibil. Prin urmare, nu avem mai întâi posibilitatea lui teoretică, iar abia apoi efectivitatea lui fenomenală. Într-un eveniment – în sensul tare al cuvântului – lucrurile stau invers: mai întâi avem o efectivitate imprevizibilă şi, într-un anumit sens, imposibilă, din care decurge apoi o posibilitate. Hristos nu este decât imprevizibilul prin excelență.

Prin urmare, dezavuați poziția care ar ține de un aşa-zis dochetism fenomenologic.

Nu m-am gândit să-L prezint pe Hristos ca pe o posibilitate teoretică în opoziție cu realitatea istorică. Ceea ce am vrut să spun, distingând posibilitatea de efectivitatea fenomenologică, este următorul lucru: fiind o disciplină filozofică, fenomenologia nu are capacitatea de a accede la realitatea lui Hristos. Nici o filozofie nu poate să aibă acces la această realitate. Ceea ce-i putem cere filozofiei este un singur lucru: poate ea să gândească măcar posibilitatea a ceea ce a

sosit deja? Mi se pare important, întrucât metafizica clasică – cu toate apriorismele sale – ne oferă lecția imposibilității: imposibilitatea miracolelor, a Întrupării, a Învierii etc. Tocmai de aceea există un conflict între teologie şi metafizică, aceasta din urmă având ambiția de a demonstra imposibilitatea a tot ceea ce omul credincios experimentează. Conflictul este deci inevitabil. Propunerea mea era ca fenomenologia să gândească posibilitatea pe care metafizica, în mod tradițional, o refuză.

În volumul intitulat Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creştinismului *(1996), Michel Henry pare să susțină existența unei tensiuni între Hristosul istoriei („adevărul lumii") şi Hristosul revelației sau al credinței („adevărul Vieții"). Istoricii sunt – în opinia lui – captivi ai „duplicității fenomenologice" de care suferă orice apariție mundană, din domeniul exteriorității. În ce sens ați comenta această poziție?*

Michel Henry susține că, de regulă, exegeții nu sunt cei mai buni interpreți ai Scripturii şi că, adesea, un filozof poate vedea mai bine un text biblic decât „specialiştii". El nu se lansează în chestiunea privitoare la „Hristosul istoriei" şi „Hristosul credinței" Cuvintele lui Hristos, susține Michel Henry, rămân invizibile exegeților. Teza sa generală este că lumea nu integrează domeniul fenomenalității radicale, care rămâne, într-un anumit sens, invizibilă. Eu sunt mai întâi sinele care îmi apare cu tonalitatea sa afectivă, trăită ca bucurie ori suferință.

Michel Henry nu neagă relatările din Evanghelii despre faptele lui Iisus. Ceea ce el susține este faptul că ceea ce avem în Evanghelii este un „proces verbal" – aproape ca cel redactat într-o jandarmerie – despre ceea ce s-a petrecut. Avem deci cuvintele lui Hristos (*ipsissima verba*), adică o depoziție. Pe lângă aceasta avem relatările martorilor. Evenimentul veri-

tabil, însă, nu este imediat consemnat. Când Hristos spune „sufletul Meu e tulburat" (*Ioan* 12, 27), atunci avem de-a face cu un eveniment veritabil, care conține relația Fiului cu Tatăl. Aceasta decide totul. Despre miezul acestei relații avem doar indicii fragmentare. Accesul la acest fenomen nu este unul direct. Michel Henry ne atrage atenția asupra faptului că această realitate a Evangheliilor aparține acestei interiorități. Există, în fond, o lectură a Scripturii dinspre exterior către interior, practicată şi de H. U. von Balthasar. Când teologul elvețian şi-a construit teologia Sâmbetei Mari, el nu s-a bazat aproape deloc pe temeiurile scripturistice, care sunt foarte puține. Cu toate acestea, H. U. von Balthasar ajunge să exploreze invizibilul acestui eveniment, pentru care n-au existat martori. Din acest punct de vedere, Scripturile nu pot spune – prin ele însele – esențialul. Într-un anumit sens, interpretarea presupune „reinventarea" Scripturilor.

Ceea ce spuneți explică într-un fel faptul că teologii contemporani sunt incapabili să mai tematizeze prezența lui Hristos în Vechiul Testament, ceea ce pentru Părinții Bisericii era incontestabil.

Întocmai. Şi de ce teologii nu mai reuşesc acest lucru? Pentru că ei tratează Biblia ca pe un text istoric, sociologic, antropologic etc. Exegeții de astăzi au abandonat reflecția teologică în beneficiul celorlalte abordări. Mai există foarte puțini specialişti care susțin faptul că Vechiul Testament conține profeții mesianice referitoare la venirea lui Hristos. Dificultatea unei interpretări tipologice derivă apoi şi dintr-un anumit raport distorsionat între creştinism şi iudaism. Mulți creştini au ajuns la concluzia că Vechiul Testament este „iudaic" – ceea ce este fără îndoială adevărat. Trebuie spus însă că Vechiul Testament nu

este mai „iudaic" decât Noul Testament. Disputa între ceea ce este „iudaic" şi ceea ce este „creştin" mi se pare falsă, considerând originile istorice ale Bisericii în mediul palestinian, pentru a nu vorbi despre aparițiile „non-iudaice" din Vechiul Testament.

Această falsă problemă reapare mai târziu o dată cu identificarea catolicilor cu „latinii" şi a creştinilor ortodocşi cu „grecii" – ceea ce este o prostie. Revenind, unii se tem că o lectură hristologică a Vechiului Testament echivalează cu un „furt" operat de creştini într-un teritoriu iudaic. Mi se pare fals. Există un marcionism latent în şcolile exegetice contemporane, care au uitat faptul că biblicul *en arche* („la început") se referă la Cuvântul divin. Nu doar istoria Vechiul Testament a fost scrisă pentru a ajunge la Hristos, ci lumea însăşi a fost creată *en Christo*. Există această tendință de a-L citi pe Hristos ca pe un eveniment al istoriei, când de fapt istoria mai întâi este un eveniment *en Christo*.

Umanitatea recapitulată

În tipologia fenomenelor saturate l-ați definit pe Hristos ca un paradoxotaton, *adică paradoxul prin excelență. Vi s-a reproşat faptul că ați ales să tematizați posibilitatea ultimă a fenomenalității făcând apel la Hristos, iar nu la o altă experiență religioasă a absolutului. Fără îndoială, „Nirvana" este o posibilitate pe care gândirea metafizică o refuză deopotrivă. Personal, mi-am explicat această opțiune* (Dat fiind, *§24) nu prin faptul că Hristos ar fi un fenomen saturat printre celelalte fenomene sărace, aşa cum Dumnezeu era pentru metafizică „ființarea supremă", dar nu mai puțin o ființare. Într-un sens, aş relativiza univocitatea fenomenului saturat. Paradoxul absolut nu poate diferi doar ca intensitate față de celelalte fenomene (fie ele şi saturate). Hristos poate fi descris ca „pa-*

radoxotaton" întrucât El se declină ca donație pură. Aici aș vedea și legătura cu un anumit filon de gândire patristică, care observa – precum Grigorie de Nyssa, de pildă – că fiecare act divin de înnoire a vieții reprezintă semnul iertării noastre (le don comme pardon). *De aceea, văd în partea a doua din volumul* Dat fiind *– cel despre fenomenologia donației – multe resurse de reflecție în acest sens. Sunteți de acord?*

Mai întâi: de ce L-am ales pe Hristos ca exemplu de fenomen saturat, iar nu subiectul unei alte experiențe-limită? Un prim răspuns ar fi acesta: opțiunea este arbitrară şi se explică prin faptul că eu sunt creştin. Pentru mine, dacă ar fi existat ceva mai bun decât Hristos, acest „ceva" ar fi figurat în tipologia fenomenelor saturate. Am ales însă ceea ce am avut mai bun şi acel ceva despre care ştiam câte ceva. Nu pot vorbi despre ceea ce nu ştiu. Prin urmare, există un aspect arbitrar în această alegere şi îl accept ca atare. Nu aş vrea însă să spun că oricine altcineva ar fi putut figura în locul lui Hristos. Creştinismul nu este, desigur, sinteza tuturor religiilor. Am putea spune însă, într-un anumit sens, că Hristos este cel mai bun înțelept buddhist ori taoist, sau cel mai bun credincios musulman. Acestor oameni nu le spunem: „deveniți creştini", ci mai degrabă: „ceea ce voi n-ați putut obține, Hristos deține în chip desăvârşit". Cel ce este la originea întregii umanități şi întru care umanitatea îşi va găsi recapitularea (*anakephalaiosis*) încorporează toate aceste experiențe religioase ale sfințeniei, inclusiv cele care din punct de vedere istoric n-au avut încă loc. În acest sens, opțiunea mea pentru Hristos ca model de „fenomen saturat" capătă – în contextul dialogului inter-religios – o justificare suplimentară. Din acest punct de vedere, Hristos nu devine un individ printre alții, capabil să ne reamintească faptul că putem depăşi o experiență trivială a cotidianității. Este mult mai mult decât atât...

Hristos nu este un mijloc de identificare al creştinilor din lumea întreagă aşa cum Mohamed este un mijloc de identificare al islamicilor iar Buddha un mijloc de identificare al buddiştilor. Pentru un creştin, Hristos este mult mai mult decât aceasta. Într-un anumit sens, creştinii nu au dreptul de a se identifica cu Hristos, ci Hristos are dreptul de a-i identifica pe creştini cu urmaşii Săi. Din acest motiv, trebuie să ezităm atunci când vorbim despre apărarea Occidentului creştin în raport cu celelalte religii. Desigur, este nevoie de o anumită apărare, însă nu trebuie să credem că – în acest fel – Îl apărăm automat pe Hristos. Aş mai spune ceva: Biserica creştină este Biserica lui Hristos. Dar, într-un anumit sens, Hristos nu este doar Hristosul Bisericii. Cu alte cuvinte, Hristos este infinit mai vast decât comunitatea de creştini care formează Biserica. Nu-L putem exclude pe Hristos acolo unde există experienţe religioase – fără doar şi poate autentice – în afara graniţelor Bisericii. În mod evident, Hristos este mai cuprinzător decât Biserica, fiind condiţia de posibilitate a acesteia din urmă.

În acest fel, am putea spune – pascalian – că „Biserica este mai mult decât Biserica...

Fără îndoială, Biserica e mai mult decât Biserica, chiar dacă nu există mântuire în afara Bisericii. Nu putem însă şti unde *nu* este Biserica. Ea este oriunde este Hristos.

Dincolo de reciprocitate

Revenind astfel la problematica darului şi a donaţiei, putem spune deci că Hristos Se ascunde în fiecare act de dăruire autentică – generozitate, sacrificiu, altruism etc.

Aş spune mai degrabă nu că Hristos se ascunde, ci că se arată în toate aceste acte de donaţie. În *Dat fiind,*

eu privesc însă chestiunea donației dintr-un punct de vedere fenomenologic, fără să pun problema dacă Hristos este la originea tuturor donațiilor pure. Aceasta este o temă pe care filozofia n-o poate aborda.

Ca teolog însă, puteți face această identificare a donației cu actul divin al creației?

Fără îndoială, ca teolog voi recunoaşte că întreaga creație s-a făcut prin Hristos (*Col.* 1, 16). Prin urmare, creația este un act de donație divină. În acest caz, donația nu mai este un concept fenomenologic, ci trinitar.

Din acest punct de vedere, John Milbank avea dreptate când susținea că pentru teologia trinitară reciprocitatea este implicită.

Desigur, aş spune chiar explicită. Totuşi, reciprocitatea – deşi prezentă – nu reprezintă o condiție a dăruirii, chiar în sânul Treimii. Prin urmare, avem de-a face cu un alt înțeles al reciprocității decât cel pe care-l întâlnim în cadrul schimbului economic. Treimea nu se explică în termenii unui schimb economic între persoane.

Sfânta Treime trebuie oricum gândită dincolo de categoria necesității.

Fireşte, Treimea este o întrepătrundere chenotică absolut liberă a persoanelor divine: Tatăl nu aşteaptă nimic de la Fiul şi Fiul nu Se dăruieşte Tatălui pentru a primi ceva în schimb. Pentru noi, oamenii, reciprocitatea presupune însă un raport de tip economic *do ut des*. Reciprocitatea divină este agapică şi, de aceea, eu nici nu aş folosi acest termen pentru a descrie viața Treimii, preferând mai degrabă noțiunea de „comuniune" (*koinonia*). În Sfânta Treime, ceea ce se dă nu echivalează cu ceea ce se primeşte. Primeşti întot-

deauna mai mult decât dăruieşti. Prin urmare, nu putem vorbi despre reciprocitate. Părinții Bisericii n-au folosit acest limbaj. Singurul caz, puțin îngrijorător, unde am impresia că noțiunea economică de dar este folosită în teologie este Sfântul Anselm de Canterbury, în pofida strălucirii sale intelectuale.

Revenind deci la John Milbank, nu cred că există un dezacord real între pozițiile noastre asupra acestui punct.

Ați spune același lucru și despre disputa cu Jacques Derrida în privința apofatismului? Credeți că Derrida a înțeles poziția dumneavoastră față de corpusul areopagitic?

Mă tem că nu şi nici nu ştiu dacă i s-a părut important acest lucru. În primul rând, eu nu cred că trebuie să vorbim despre apofatism, nici despre teologia negativă: există doar un moment „negativ" în teologia mistică. Pentru Derrida, în schimb, apofatismul este momentul final al gândirii dionisiene, ajungând astfel la interpretarea lui ca „negație" etc. Părinții Bisericii nu erau însă interesați de negație ca atare, ci de acea „cale eminentă" (*via eminentia*), adică discursul hiperbolic al doxologiei.

Ortodoxie şi catolicism

Îmi permit să vă întreb care au fost raporturile dumneavoastră personale cu Biserica Ortodoxă.

Cred că am vizitat de patru ori Grecia – nu încă şi Muntele Athos –, dar am frecventat mai ales bisericile grec-ortodoxe din Palestina, din Ierusalim şi nu numai. La Paris mi s-a întâmplat să merg la liturghia duminicală din *Rue Daru* şi să-i cunosc îndeaproape pe unii membri ai comunității ruseşti *St George*. L-am cunos-

cut, desigur, pe fiul lui Vladimir Lossky, Nicolas, care a predat – ca şi mine – la Universitatea Paris X-Nanterre. Pe scurt, vreau să vă spun că disputele între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică mi se par nişte certuri de familie, iscate câteodată de vorbe mai grele, dar nu lucruri foarte grave, în sens teologic. Chestiunea diferă foarte mult în comparaţie cu raportul dintre Biserica Catolică şi confesiunile protestante.

Care ar fi, în opinia dumneavoastră, deficienţele şi aspectele pozitive pe care întâlnirea celor două Biserici le relevă?

Slăbiciunea ortodocşilor ţine într-un fel sau altul de problema autocefaliei, care atunci când este prost înţeleasă încurajează patriarhiile locale să devină Biserici naţionale. Aceasta poate conduce la situaţii neplăcute. În ceea ce priveşte Biserica Catolică, principiul autorităţii petrine îi oferă independenţă faţă de stat şi un plus de unitate vizibilă. Acest mod de organizare a Bisericii nu oferă suficientă libertate de mişcare bisericilor locale. Pe scurt, problema ortodocşilor este naţionalismul, iar problema catolicilor este monolitismul administrativ. N-aş putea spune nici măcar că este vorba despre două ecleziologii, ci mai degrabă despre două moduri de organizare.

După Vatican II, Biserica catolică a încercat totuşi să ofere mai multă libertate de iniţiativă comunităţilor locale.

Din păcate, lucrurile se cantonează la un nivel strict administrativ. Adunările episcopale naţionale nu au nici o autoritate teologică. Rămâne neclar când şi unde anume trebuie ca Roma să intervină – sau nu.

Cât priveşte reforma liturgică, în ce fel aţi perceput această transformare?

Înclin să cred că această reformă a reprezentat un lucru bun întrucât canonul roman a fost înlocuit la

Vatican II cu un canon liturgic mai vechi, încă mai venerabil. Mult timp, oamenii s-au simțit frustrați din cauza omniprezenței canonului roman. De pildă, în Franța dinaintea Revoluției de la 1789 existau mai multe liturghii, în funcție de provincia în care te aflai. Distrugerea acestei diversități este, prin urmare, de dată recentă. Actualmente, suntem într-o fază de reconstrucție a tradiției liturgice, căutând rădăcinile care preced chiar liturghia romană. Situația depinde însă de locul unde te afli. La Paris, sub jurisdicția Cardinalului Jean-Marie Lustiger, foarte multe biserici sunt pline mai ales de sărbători. Situația bisericilor variază adesea în funcție episcopul locului. Statisticile nu acoperă, din păcate, această realitate locală.

N-am putea spune deci că asistăm la decesul creştinismului...

Nu, discursul acesta este completamente idiot. De când m-am născut am tot auzit despre moartea creştinismului. Există mulți jurnaliști care se întreabă în continuare: „De ce totuşi mai sunt în Franța intelectuali sau tineri creştini, oameni care continuă să se căsătorească, botezuri în biserică, sărbători precum zilele tineretului catolic etc.“? Această abordare n-are însă nici un sens, fiindcă ignoră realitatea de pe teren care diferă mereu de la un loc la altul. Dintotdeauna a fost astfel: Biserica Catolică aproape a dispărut în Franța după Revoluția franceză, în prima jumătate a secolului XIX, după al doilea război mondial etc. Situația actuală de „criză“ a existat mereu. Mitul „epocii de aur“ e fals. Se spune, de pildă, că Franța a avut gânditori catolici în perioada interbelică, dar că astăzi lucrurile stau cu totul altfel. Desigur, au existat scriitori creştini notabili, dar în ceea ce priveşte filozofia şi ştiințele umane trebuie spus că Biserica n-a avut nici un nume reprezentativ. Chiar şi atunci când îl in-

vocăm pe Maurice Blondel sau Gabriel Marcel nu trebuie să exagerăm... Desigur, în douăzeci de ani se va vorbi despre generația de gânditori creştini din a doua jumătate a veacului XX – Michel Henry, Paul Ricoeur şi ceilalți, pentru a nu mai pomeni renaşterea patristică ş.a.m.d. Prin urmare, acest tip de judecăți generale de tip sociologic valorează foarte puțin.

Creştinismul anonim

Aş dori să vă întreb dacă în disputa dintre Karl Rahner şi Hans Urs von Balthasar privind „creştinismul anonim" ați fost mai degrabă de partea autorului cărții despre Cordula sau proba decisivă.

Din foarte multe motive, noțiunea de „creştinism anonim" mi s-a părut contradictorie. Mai întâi, deoarece viața unui creştin începe prin primirea unui nume creştin – la botez – şi prin asumarea lui. Acest fapt trebuie să reprezinte o constantă. Reciteam în *Confesiunile* lui Augustin fragmentul legat de Marius Victorinus, un om excepțional, care rămăsese creştin în privat, refuzând mărturisirea publică. Evident, au existat oameni care i-au cerut să-şi proclame condiția de creştin într-o biserică dată. Răspunsul ironic al lui Victorinus a fost: „Vor decide atunci pereții (*parietes*)?". Mai târziu, el a înțeles că nu trebuie să se ruşineze de numele lui Hristos, făcându-şi astfel public confesiunea.

Se spune, desigur, că există cei care practică – din pură neştiință sau chiar după un refuz al lui Hristos – virtuțile creştine. În acest caz, cred că nici ei, nici noi, nici Rahner, ci doar Hristos poate decide dacă sunt cu adevărat „creştini anonimi". Or, faptul de a-i numi astfel mi se pare o probă inacceptabilă de imperialism

iluzoriu. Nu avem acest drept să-i numim „creştini anonimi" pe aceşti virtuoşi: doar Hristos poate decide acest lucru. Problema ridicată de Karl Rahner este, prin urmare, una eshatologică. Nu există însă o altă modalitate de a deveni creştin decât aceea de a recita *Crezul* Bisericii. Creştinii au făcut acest lucru dintotdeauna. Din acest motiv, n-am înțeles noțiunea de „creştinism anonim" sau poate, dimpotrivă, am înțeles-o prea bine. E vorba despre fantasma unui imperialism clerical care spune: „Dacă Hristos a înviat, atunci creştinii trebuie să fie majoritari!"

Iată un silogism imposibil...

Lucrurile stau însă chiar aşa! Imperialismul clerical a crezut dintotdeauna acest lucru: dacă creştinii ajung să nu mai fie majoritari în societate, atunci Hristos n-a mai înviat! Din această pricină, acest imperialism simte nevoia să declare că – la urma urmei – creştinii sunt totuşi majoritari. În ce fel? Ei bine, susținând faptul că suntem înconjurați pretutindeni de „creştini anonimi". Se naşte astfel o primă alianță, putându-se spune: „suntem o națiune aleasă de Dumnezeu şi toți membrii acestei națiuni sunt creştini" – chiar atunci când aceştia *nu* sunt creştini. Este poziția clasică a naționalismului religios. Mai există însă alianța cu partidul comunist: „toți muncitorii, toți proletarii, toți cei săraci sunt – chipurile – creştini". În Franța, am avut ambele experiențe: galicanismul şi stângismul. Au existat chiar situații paradoxale, în care membrii clerului catolic au trecut de pe pozițiile galicane pe cele radical stângiste.

Ceea ce este cu adevărat dificil pentru cei mai mulți creştini europeni este să accepte faptul că religia lor nu este majoritară. Mulți oameni mai trăiesc cu iluzia că în evul mediu toată lumea era creştină – ceea ce,

istoriceşte vorbind, nu este adevărat. În perioada lui Constantin cel Mare, chiar, majoritatea membrilor Bisericii erau eretici, mai precis arieni. Ortodocşii – în sensul larg al termenului – au fost întotdeauna minoritari în toate epocile. Prin urmare, creştinii trebuie să admită – o dată pentru totdeauna – că ei sunt minoritari şi că acest lucru nu reprezintă un fapt scandalos, ci mai degrabă normal. Eu unul prefer să fiu parte dintr-o Biserică minoritară, mai curând decât majoritară. Biserica majoritară trebuie să facă întotdeauna politică, ceea ce este foarte periculos. Eu prefer mai degrabă o Biserică minoritară solidă şi o situaţie politică în care poţi fi creştin liber, fără constrângeri.

Prin urmare, sunteţi de acord cu separaţia radicală între Stat şi Biserică.

Fără îndoială. Situaţia din Franţa este totuşi mult mai nuanţată. Statul continuă să susţină financiar Biserica în multe împrejurări. Profesorii din şcolile catolice, de pildă, sunt plătiţi în continuare de către Stat. Nu putem vorbi despre o separaţie radicală, precum în Statele Unite, ci mai degrabă despre o relaţie de tip „concordat" – nu însă un „concordat" clasic, precum cel din Italia. Rămâne de salutat faptul că nu există nici o confuzie instituţională între prerogativele Statului şi cele ale Bisericii.

Cum priviţi poziţia critică a Bisericii faţă de acţiunile statului secular în chestiunea intervenţiei militare (e. g., războiul din Irak)? Este oare Biserica creştină principial pacifistă?

Cu siguranţă, nu. Sunt situaţii când războiul este cel mai mic rău, fără să existe altă cale de ieşire. În acest caz foarte precis, Papa a fost foarte clar. Primul război din Golful Persic, apărut după invazia Kuweitului de către trupele lui Saddam Hussein, a fost le-

gitim. Comunitatea internațională a fost unanimă în acel moment. De data aceasta, lucrurile nu stau astfel. Este foarte posibil – chiar probabil, dacă nu aproape sigur – că o intervenție de acest tip va agrava lucrurile.

Dar aceasta nu înseamnă că Biserica este pacifistă. „Pacifismul" ca atare este o ideologie, iar noi știm că, la urma urmei, pacea este un har, aparținând „Fericirilor" din predica de pe munte. Nu angelismul de tip pacifist este ceea ce caracterizează creștinismul. Iluzia că vom putea opri istoria suprimând sărăcia, războiul și moartea (ori suferința fizică) este complet falsă. Proclamarea unilaterală a păcii este un *hybris*, negând realitatea *de facto* a păcatului. În plus, Biserica n-a contestat niciodată legitimitatea instanței politice.

Mandatul teologiei

Există un punct absolut de plecare în teologie? Putem spune că trebuie să începem doar cu Scripturile, de pildă, sau poate cu datele tradiției? De unde anume pornim în exercițiul teologiei?

Nu cred că există un punct de plecare. Scripturile nu reprezintă în sine un punct de plecare și, la fel, nici experiența comunității sau rugăciunea personală... Decisivă este mai degrabă punerea în relație a diferitelor instanțieri ale Trupului lui Hristos. Prin urmare, așa cum spunea Origen, Scripturile, sacramentele, cosmosul întreg și toate laolaltă. Atunci când Scripturile, adunarea credincioșilor, tainele Bisericii – toate acestea – devin una prin liturghie, teologia poate începe. Eu am susținut – și mi s-a reproșat acest lucru – faptul că teologia nu reprezintă o știință în sensul cla-

sic al termenului, structurată printr-o metodă anume. Întrucât teologul este legat într-un mod aparte de viața liturgică, autenticul teolog rămâne episcopul. Unii au crezut că am impus astfel o viziune autoritară asupra teologiei. Ceea ce vroiam să spun era însă altceva. Nu există teologie fără mărturisirea de credință dinăuntrul Liturghiei şi fără Euharistie. În acest sens, Părinții Bisericii au spus că episcopul acționează *in persona Christi*.

Şi preotul nu este, de altfel, decât un vicar al episcopului.

Prin urmare, teologul universitar trebuie să fie şi el delegat în exercițiul său de către Biserică. Fără acest mandat, profesorul universitar nu are decât o autoritate ştiințifică, nu şi teologică.

Ce se întâmplă atunci cu teologii care refuză acest raport de ascultare?

Fără îndoială, orice teolog are dreptul să refuze delegarea episcopală, pierzând însă automat autoritatea dogmatică. Un astfel de profesor universitar va practica teologia precum un biolog sau arhitect. În cele din urmă, el încetează să mai fie un teolog, rămânând poate un istoric, filozof ori sociolog al religiilor. Un teolog creştin nu este cel care vorbeşte despre teologie, ci mai degrabă cel care vorbeşte în numele lui Hristos. Este cu totul altceva. Nimeni nu poate spune – fără să devină automat un impostor – că vorbeşte în numele lui Hristos fără să fie în comuniune cu Biserica. În Occident a existat dintotdeauna o dezbatere între teologii tradiționali şi cei zişi „liberali". Un caz celebru este cel al lui Hans Küng, un personaj absolut respectabil, dar care, la un moment dat, a mărturisit el însuşi că nu mai vorbeşte în numele Bisericii. Întrucât îşi pierduse autoritatea de a forma mai departe preoți ai Bisericii

Catolice, i-a fost retrasă licența de a preda teologia. Trebuie să recunosc că sunt destul de critic față de teologii care cred că pot avea o autoritate derivată din pura competență științifică. Fără îndoială, această competență este foarte importantă, iar atunci când lipsește, se spun multe gogomănii. Totuși, simpla competență individuală nu-i dă teologului autoritate în mijlocul credincioșilor.

Ați vorbit în cartea Dieu sans l'être *despre sfințenie ca despre argumentul ultim al teologiei creștine. Puteți explicita această poziție?*

Sfințenia reprezintă verificarea empirică a teologiei. Teologia este o știință experimentală... pentru care sfinții reprezintă așa-numitele *experimenta*. Nu poți fi credincios fără să fi întâlnit un sfânt. De asemenea, definiția Bisericii este locul unde se găsesc sfinții. Oriunde există sfinți vom întâlni Biserica. Acolo unde nu mai există sfinți, nu mai avem nici Biserică. Prin urmare, chestiunea este foarte simplă.

L-ați cunoscut în mod personal pe părintele Henri de Lubac? Era un teolog mai puțin interesat de filozofie, așa cum mărturisea în corespondența sa cu Etiénne Gilson, de pildă.

Da, bineînțeles, l-am cunoscut. Henri de Lubac practica, în bună tradiție iezuită, ceea ce în secolul XVII se numea „teologia pozitivă". El nu era un filozof speculativ, însă avea o mare cultură filozofică, cărțile sale având un impact chiar și asupra filozofilor.

Ce ne puteți spune despre Etiénne Gilson?

Nu, din nefericire, nu l-am cunoscut. I-am întâlnit personal pe Henri de Lubac, Jean Daniélou – care era un om extraordinar –, Hans Urs von Balthasar, M.-J. Le Guillou de la revista „Istina" sau pe părintele Louis Bouyer. Mai cu seamă Louis Bouyer m-a ajutat să

înțeleg mai bine dimensiunea liturgică a teologiei Bisericii. El avea totodată darul de a vedea în afara Bisericii Romano-Catolice resursele pentru o anumită unitate ecumenică: bunăoară în anglicanism, în tradiția luterană sau cea metodistă.

Sau în Ortodoxie...

Nu, întrucât în Biserica răsăriteană nu este vorba despre erezie şi nici chiar despre schismă. Prin urmare, nici nu se pune problema unui ecumenism la acest nivel.

(Paris, martie 2003)

cu ILARIA RAMELLI

despre savoarea studiului şi istoria ca alegorie

Ilaria Ramelli este o tânără stea a şcolii de studii clasice italiene. Laureată cu o teză de filologie despre creştinismul antic (1996) şi o teză în filozofie (1997) la Universitatea catolică Sacro Cuore din Milano, Ilaria Ramelli s-a distins foarte precoce printr-o serie de publicaţii care i-au adus numeroase premii naţionale şi internaţionale. Membră a diferite societăţi şi asociaţii academice (între care Society of Biblical Literature, Atlanta; Società Italiana di Storia delle Religioni, Roma; The European Association for the Study of Religions; sau institutul de studii siriace Beth Mardutho), Dr. Ramelli a primit în anul 2006 Premiul pentru cultură clasică „Marcello Gigante" sub înaltul patronaj al Preşedinţiei Republicii italiene.

Între volumele editate sau de autor trebuie semnalate: *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti* (2001); Marziano Capella, *Nozze di Filologia e di Mercurio* (2001, cu introducere, traducere şi note critice); *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, în colaborare cu C. Dognini (2001); *Studi su Fides* (2002); *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nell'edizione di Hermann Usener* (2002); *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca alla fine dell'indipendenza* (2003); *Anneo Cornuto, Compendio di teologia greca*, cu textul grec în paralel, studiu introductiv, traducere, comentariu şi aparat critic de I. Ramelli (2003); „Platon, il Timeo calcidiano", în *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, ed. C. Moreschini, traduceri în colaborare (Milano, 2003), *Allegoria, vol. I, L'età classica* (2004); *Lexicon, I, Plato*,

editat de R. Radice, ediție electronică de R. Bombacigno, cu colaborarea lui I. Ramelli şi E. Vimercati (2004); *Corpus Hermeticum*, cu traducere şi bibliografie de I. Ramelli (2005); *I Sette Sapienti. Vite e opinioni*, ed. B. Snell, traducere şi studiu introductiv de I. Ramelli (2005); *Commentari latini medievali a Marziano Capella* (2006), ediție critică, traducere, note, introducere şi bibliografie.

Pe lângă sutele de studii şi recenzii ale Dr. Ramelli, trebuie menționat faptul că autoarea a îngrijit la editura italană Bompiani o nouă ediție a unui text fundamental din opera Sfântului Grigorie de Nyssa *(De anima et resurrectione)*, traducerea fiind însoțită de comentarii, bibliografie şi un vast studiu introductiv (peste 300 de pagini). Publicul român de specialitate o cunoaşte pe Ilaria Ramelli şi în calitatea sa de colaboratoare a revistei *Archaeus. Studies in the History of Religions* (fondată în 1997), unde a fost – de altfel – şi recenzată. Acest interviu a fost realizat în vara anului 2005. Autoarei şi traducătorului Ionuț Biliuță – mulțumirile subsemnatului. ***(M. N.)***

Pasiunea pentru clasici

Dragă Ilaria Ramelli, cui se datorează marea ta pasiune şi imensa erudiție pe care ai dobândit-o în domeniul autorilor clasici? Când şi cum a început totul?

Am fost extrem de curioasă din copilărie şi obişnuiam să citesc cantități impresionante de cărți. Tata era bucuros de această situație, deşi nu m-a silit niciodată să studiez ceva anume; ne jucam mult, iar joaca nu este într-adevăr atât de departe de studiu. Îmi făcea o deosebită plăcere. Am continuat tot timpul să citesc şi să studiez; a trebuit, de asemenea, să practic diferite sporturi (în special înotul, dar şi puțină gimnastică şi mersul pe bicicletă), plăcându-mi întotdeauna să

desenez şi să pictez. Totuşi, studiul a fost mereu principala mea activitate şi una dintre cele mai interesante din câte cunosc. Vezi, pentru mine, cercetarea nu este deloc doar un loc de muncă, ci o pasiune – totuşi, nu mă refer la ceva pasiv, ci mai degrabă la o alegere voioasă –, o plăcere şi chiar o misiune.

Literatura – pentru a începe desigur cu literatura italiană, din care am adorat mereu poezia, dar ulterior şi alte domenii –, apoi filozofia, istoria, limbile m-au atras şi mă atrag foarte puternic, deşi mi-au plăcut la fel de mult şi matematicile. În curând, autorii clasici au devenit principalul meu câmp de investigaţie şi, chiar dacă mă gândisem în anii adolescenţei să studiez matematica la Universitate, am decis într-un final să aleg clasicii şi filozofia ca discipline pentru licenţă, pentru doctorat şi pentru cercetarea ulterioară.

Studiul clasicilor m-a condus la studiul creştinismului primar, atât în dezvoltarea lui istorică – în lumea greco-romană şi arealul culturilor orientale –, cât şi a autorilor săi importanţi. În acelaşi timp, studiul creştinismului primar se potrivea de minune cu propria mea credinţă religioasă, iar aceasta m-a ajutat să mă întorc spre origini, către epoca Noului Testament, împreună cu toate problemele ce ţin de datarea lui, de condiţiile istorice, de receptarea acestuia în lumea păgână şi aşa mai departe. Pe de o parte, relaţia dintre cultura clasică şi filozofie şi, pe de altă parte, relaţia acestor tradiţii cu creştinismul primelor secole ale erei noastre a devenit unul dintre principalele mele obiecte de interes. Filozofia patristică – în care gândirea şi studiul se întâlnesc cu credinţa şi mistica – reprezintă una dintre cele mai încântătoare şi inspirate materii de studiu la care m-aş putea gândi.

Care au fost cei mai importanți profesori și autori cu care ai luat contact în timpul anilor de formare intelectuală?

Am avut (și încă mai am) mulți profesori și autori, și cei mai dragi au avut asupra mea și cea mai mare influență. Dacă ar fi să încep cu profesorii, în primul rând doresc să îl menționez pe tatăl meu, cel care m-a ajutat să mă bucur de studiu ca de cea mai frumoasă și fermecătoare activitate, de poezie și de tot ceea ce este frumos, făcându-mă să iubesc bunătatea, deoarece era el însuși o persoană bună; de asemenea, pe mama lui, care m-a învățat cele mai simple și cele mai importante rugăciuni, și pe mama mamei mele, pe care am privit-o mereu ca pe o sfântă, datorită generozității sale extreme, a bunătății și curăției inimii ei. Apoi urmează primul meu profesor din școala primară, care m-a învățat să iubesc poezia, științele umaniste în general și arta; ulterior, în timpul școlii secundare am avut câțiva profesori foarte buni în limbi clasice și filozofie (dar și în istoria artei și matematici) și apoi mai mulți savanți buni la Universitate – apropo, am ales Universitatea catolică din Milano mai ales datorită faptului că Giovanni Reale preda acolo. Am lucrat în istoria romană și a creștinismului primar mai ales cu Marta Sordi, în filozofie patristică chiar cu Giovanni Reale și cu Roberto Radice (cu care încă mai lucrez), iar în timpul anilor de doctorat am lucrat pentru un studiu interesant despre romanele vechi și creștinismul primar cu savanți ataşați la Universitatea de Stat, în principal cu Giuseppe Zanetto.

Dar am făcut cunoștință și mi-a făcut plăcere să stau de vorbă atât cu savanți din Italia, cât și din străinătate, ca Alberto Grilli din Milano, Carsten Thiede din Padenborn, Santiago Montero din Madrid, Părintele Ignace de la Poterie din Roma, cu care, în calitate de prieten, am avut discuții lungi despre exegeză și

Evanghelii; ne scriem des scrisori unul altuia şi l-am vizitat în Roma: amintirea lui este în special dragă şi luminoasă minţii şi inimii mele. Desigur, sunt mulţi savanţi care mă influenţează, care sunt importanţi pentru studiile mele şi cărora le datorez atât de mult, cu toate că nu îi cunosc personal; unii dintre ei nu se mai află printre noi. Mai presus de orice, sunt recunoscătoare deoarece cunosc câţiva colegi şi prieteni care sunt foarte buni savanţi: uneori lucrăm, publicăm şi gândim împreună, facem adesea schimb de idei şi meditaţii, ne citim unii altora scrierile. Astfel, sunt îndatorată pentru privilegiul de a-l fi întâlnit, de exemplu, pe David Konstan, care este nu numai un savant eminent, dar şi un prieten şi coleg extraordinar; ne bucură faptul de a pregăti împreună lucrări academice şi de a împărtăşi reflecţii şi scrieri. De asemenea, sunt încântată să lucrez şi să împart cercetarea, observaţii şi câteodată aceleaşi publicaţii cu Eugenio Amato; sunt mândră să îi am ca prieteni pe alţi numeroşi savanţi şi studioşi precum Giovanni Casadio, Giuseppe Girgenti, Angela Mazzanti, Daniela Dumbravă şi alţii pe care, din motive obiective, nu îi pot enumera aici.

De fapt, prietenii mei sunt o bucurie care mă alimentează perpetuu, dându-mi încurajări pentru activitatea mea academică. Sper să le pot oferi ceva similar în schimb.

Dacă ar fi să mă gândesc la autorii care m-au influenţat, nutresc multă recunoştinţă pentru foarte mulţi dintre ei. Îmi este greu să aleg la nimereală doar pe câţiva, în câteva rânduri. În primul rând, trebuie să îi menţionez, în general, pe Părinţii Bisericii, cum ar fi, de exemplu, Clement Alexandrinul, Origen, Grigorie de Nyssa şi ceilalţi cappadocieni, apoi Marius Victorinus, Augustin, Boethius, Maxim Mărturisitorul, Di-

onisie Areopagitul, Evagrie şi mulţi alţii. De asemenea, filozofi, teologi şi mistici târzii ca, de exemplu, Hildegard von Bingen, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, autorul *Norului necunoaşterii* şi întreaga tradiţie apofatică până în epoca modernă. În filozofie îmi place mai presus de orice Platon, dar şi Socrate şi stoicii, în special neostoicii, Filon din Alexandria pentru sinteza lui dintre platonism şi Biblie, unii neoplatonici (în special Plotin), dar şi gânditori mai târzii ce aparţin filozofiei medievale şi moderne, de la Ioan Scotus Eriugena la Sfântul Bonaventura, de la Eckhart la Pascal şi filozofi moderni ca Kierkegaard. În general, linia platonică este favorită.

Literatura greacă posedă adevărate minuni; în primul rând, Sofocle, Homer, Eschil, tragedia, unii poeţi lirici, Sapho şi mulţi alţii; din literatura latină îmi place Vergiliu, unele pasaje din Lucreţiu, Catul, Horaţiu, Ovidiu şi, de asemenea, unii poeţi italieni ca Sfântul Francisc, Dante, Leopardi, pentru a-i menţiona doar pe cei care îmi trec acum prin minte, dar şi mulţi autori din literaturi, filozofii şi culturi străine: Confucius, sufismul, autori ruşi, ca Dostoievski, sau cei germani, ca Goethe, poeţi englezi ca Shakespeare, Wordsworth, Coleridge, şi Yeats, precum şi prozatori ca Oscar Wilde...

Dar această listă creşte din ce în ce mai încet şi realizez că este mai degrabă inutilă; în ea sunt doar un număr, deşi ar trebui să pomenesc toţi autorii care alcătuiesc un caleidoscop minunat, între care pe mulţi îi socotesc prieteni. Cu adevărat, dacă ar trebui să nominalizez acele persoane pe care le iubesc cel mai mult şi ale căror cuvinte m-au influenţat cel mai mult, încât le aud adeseori reverberând în sufletul meu împreună cu muzica, cred că alături de Părinţii mei favoriţi (Origen, Grigorie de Nyssa şi Augustin) i-aş

putea adăuga pe Dante, în special pentru *Paradisul* său, pe Platon, pentru metafizica lui, dar mai întâi de toate pe Iisus. Ştiu că nu este un autor în sensul strict al cuvântului, dar cuvintele Lui au fost păstrate în Evanghelii şi eu consider întreaga Scriptură drept cuvântul Său, preferând Evanghelia şi epistolele lui Ioan, unele pasaje din Pavel, iar din Vechiul Testament Cartea Psalmilor şi cea a Proverbelor, dar şi unele paragrafe din cărțile Profeților (în special Isaia). În ansamblul ei, Scriptura se identifică cu Logos-ul şi, precum susținea Sfântul Iustin, tot ceea ce logosul uman produce este inspirat de către Logos.

Actualitatea inactualilor

Cum ai descrie dezinteresul crescând față de autorii clasici care pare să caracterizeze timpurile noastre, atât în şcoli, cât şi printre cititorii aleşi din publicul larg? Acest proces pare să aibă un aspect instituțional poate insuficient studiat. Cum ar putea cineva să recâştige atenția oamenilor crescuți într-o cultură a „tehno-ştiinței" în favoarea clasicilor, pledând – de exemplu – pentru cultivarea lecturii la sursă, dincolo de capriciile unei specializări anume?

Cred că există astăzi un cult pentru ceea ce este util în viață – înțeles în sensul a ceea ce este folositor din punct de vedere material, în termeni strict economici. Studiul autorilor clasici poate părea o risipă de timp şi de bani într-o lume adesea foarte agitată, nebună, distrasă şi atât de nemulțumită. Când apar dificultățile economice, ştiințele umaniste sunt sacrificate primele. Şi factorul instituțional – de exemplu, problemele imense pe care le avem în Italia la nivel academic privitor la posturi şi angajări – pare să meargă mână în mână cu o prejudecată larg răspândită împo-

triva studiului clasicilor. Majoritatea oamenilor nu reuşesc să vadă modul în care autorii vechi le pot fi utili – pentru a vorbi tocmai în termenii utilității – pentru minte, suflet şi spirit. Cel puțin într-o țară ca Italia, studiul profesionist nu îți poate garanta o poziție financiară bună. Totuşi, chiar dacă trebuie să trăiască, cineva poate să cultive în mod egal aceste studii, deşi munca lui este diferită; oricum, nu-i complet imposibil să trăieşti de pe urma studiilor academice asupra unui scriitor din antichitate.

Autorii antici sunt profesori şi prieteni splendizi şi chiar excelenți interlocutori. Ei posedă adevăruri şi valori eterne; ei încă provoacă gândirea şi contemplația noastră. Filozofia, literatura, civilizația lor – dacă nu chiar şi maniera lor de a trăi frugal – erau atât de rafinate încât pot să concureze şi să intre în dialog cu propria noastră lume. Anticii au atât de multe să ne spună şi să ne încânte! Clasicii, tradiția iudaică şi creştinismul reprezintă originile civilizației noastre; greci, romani, evrei, creştini – cu toate asemănările şi deosebirile dintre ei – au trăit cu toții în limitele aceluiaşi Imperiu: este o lume minunată, demnă de studiat, iar cercetătorii mai au încă multe de făcut în această direcție.

Studiul anticilor reprezintă una dintre cele mai valoroase activități la care o persoană poate lua parte, iar atunci când ai început, nu te mai poți opri. Problemele care se ivesc în acest proces de recuperare şi interpretare sunt vii, palpitante. Îndată ce ai rezolvat una dintre ele, apare altă chestiune care îți solicită întreaga energie şi atenție, angajamentul metodologic şi entuziasmul. Cercetătorii nu cunosc plictiseala: evident că trebuie să le placă munca lor şi trebuie să o aleagă în mod liber; dacă este aşa, bănuiesc că ei sunt printre oamenii care se distrează cel mai mult din

lume. Satisfacția intelectuală autentică poate să coexiste într-o armonie perfectă cu cele mai serioase obiective academice şi cea mai serioasă metodologie şi este foarte probabil ca ea să genereze rezultate foarte bune. Este una dintre cele mai bune căi de a hrăni spiritul, care este *per se* o întreprindere prețioasă.

Desigur, în special în zilele noastre, ne dorim cu toții libertatea – un bun de valoare, fără îndoială. Totuşi, trebuie să ne reamintim faptul că atunci când nu suntem educați şi hrăniți spiritual, nu putem spera să fim liberi vreodată. Libertatea nu constă în bani, în putere, în reuşita de carieră sau în altceva asemănător, ci, în primul rând, ea este o realitate spirituală: *ubi spiritus, ibi libertas.*

Istoria religiilor

În ce fel vezi munca ta ca parte dintr-o abordare academică deopotrivă complexă şi exigentă a memoriei spirituale a umanității – mă refer la istoria religiilor? Unde vezi beneficiile unei abordări comparatiste în acest câmp?

Propria mea activitate de cercetare are nevoie de istoria religiilor ca disciplină, putând în acelaşi timp să-şi aducă contribuția la dezvoltarea acestei discipline. Curiozitatea mea se concentrează în special asupra creştinismului primar, dar şi asupra relațiilor cu lumea şi cultura păgână din epoca imperială. Această activitate presupune studierea şi cunoaşterea formelor religioase în care păgânismul, atât de complex, se exprima pe sine. Desigur, studiul creştinismului primar, şi în special studiul răspândirii lui în Orientul apropiat şi în Mesopotamia, necesită şi o bună cunoaştere a iudaismului, maniheismului, zoroastrismului... Activitatea misionară creştină a trebuit să

facă față acestor religii cu alte practici rituale şi credințe, şi trebuie să investigăm cum a avut loc acest proces. În tradiția siriacă, texte ca *Învățăturile lui Addai* sau *Faptele lui Mar Mari* sunt pline de referințe la forme religioase cu care apostoli creştini ca Addai în Edessa şi Mari în Mesopotamia s-au confruntat în timpul predicării lor. Deşi acestea nu sunt documente strict istorice, ele reunesc experiența mai multor generații de creştini prinşi într-o activitate misionară în Orientul Mijlociu şi Apropiat; ele prezintă uneori situații, evenimente istorice şi realități religioase de o manieră extrem de precisă şi deci conțin detalii prețioase pentru istoricul religiilor.

O perspectivă comparatistă în studiul religiilor a fost încercată deja chiar în lumea antică, mai ales de către scriitorii alegorici interesați de teologie – aşa cum se exprima aceasta în mituri, culte şi tradiții ritualice. Ei s-au gândit să compare relatări tradiționale despre zei sau obiceiuri religioase din diferite culturi, de exemplu din cea egipteană şi cea greacă, şi valoarea lor simbolică. Ceva de acest tip pare să fi încercat Chaeremon, preot din Alexandria (*hierogram metus* al lui Isis) şi filozof stoic, unul dintre profesorii şi consilierii lui Nero, cunoscător al ambelor sisteme mitologice şi practici religioase greceşti şi egiptene. Dar un asemenea interes pare să fie prezent şi la un alt autor al epocii neroniene: Annaeus Cornutus, maestru al lui Persius Flaccus şi filozof stoic: în *Examinare a filozofiei greceşti* (cap. 17), el spune: „Multe şi diferite povestiri mitologice ce privesc zeitățile au luat naştere printre greci, unele de la magi, frigieni, egipteni, celți, libieni şi alte neamuri“ Miturile originare au fost alterate de poeți şi apoi de către oameni care nu înțelegeau semnificația lor filozofică. La finalul aceluiaşi capitol, deoarece numai poeții au denaturat

„atât de multe din esența teologiei vechi", Cornutus recomandă ca în exegeza filozofică să fie luate în considerare numai acele elemente care sunt răspândite la marea majoritate a neamurilor. Unii savanți consideră această poziție drept un exemplu de abordare comparatistă. Un alt autor antic pe care îl putem menționa ca pe un suporter precoce al abordării comparative a religiilor este Eudemus de Rodos.

De atunci, istoria religiilor ca disciplină s-a dezvoltat enorm şi a adâncit semnificația şi beneficiile unui studiu comparativ al religiilor. Putem explica o religie prin intermediul alteia, putem citi şi înțelege o religie grație unei comparații. Studiul comparativ al religiilor ne permite să căutăm structuri formale, motive, elemente comune sau diferite, ori să clarificăm interacțiuni şi opoziții care s-au produs la nivel istoric. Cred că această perspectivă nu poate fi neglijată. Într-adevăr, trebuie să spun că este o utilă *mise en perspective* pentru orice religie sau aspect religios pe care am dori să-l studiem. Este de prisos să mai spun că în interiorul fiecărei religii – şi în primul rând în interiorul celei pe care o studiez îndeosebi, anume creştinismul, care se întâmplă să fie propria mea religie – trebuie să recunoaştem particularități şi trăsături specifice, deşi cred că tocmai acesta este unul dintre elementele-cheie pe care o abordare comparativă a religiilor ne ajută să îl subliniem.

Dragă Ilaria, ai consacrat mult timp studiului istoric al Noului Testament. În mod paradoxal, aceasta nu a fost neapărat o preocupare centrală în opera Părinților Bisericii, pe care o cunoşti atât de bine. Contextul modern, marcat de o acută conştiință istorică a trecutului, ridică întrebarea legată de tensiunea dintre „adevărul teologic" şi „adevărul istoric" Cum vezi această problemă?

Înclin să văd teologia şi istoria ca două planuri distincte, amândouă importante şi prețioase, deşi nu ne-

apărat aflate într-o tensiune reciprocă. Admir şi iubesc abordarea patristică a Noului Testament, dar, în acelaşi timp, sunt convinsă că cercetarea contemporană trebuie să ia în considerare situarea istorică şi culturală a lumii Noului Testament: pur şi simplu, nu se poate renunța la acest aspect.

Exegeza Noului Testament este extrem de variată, iar bibliografia subiectului într-o continuă şi uimitoare creştere. Metodologiile sunt diferite iar rezultatele şi opiniile sunt asemenea. Studiile biblice sunt un domeniu marcat de mari dezacorduri între savanți. Discut adesea cu numeroşi specialişti chestiuni legate de Noul Testament şi mereu descopăr poziții foarte diferite. Lucrurile stau la fel atunci când îmi întorc atenția spre cărți şi periodice. De exemplu, o noutate în această privință este faptul că „Teoria Q" a fost pusă sub semnul întrebării. Cu siguranță, pluralitatea opiniilor are un aspect pozitiv prin faptul că stimulează dezbaterea şi cercetarea, deşi un exces în această direcție ar putea să dea naştere unei anumite fragmentări, răspândind chiar îndoiala cu privire la ceea ce a realizat cercetarea academică până acum. Pentru o cercetare serioasă a Noului Testament, perspectiva istorică este la fel de necesară ca abordarea literală; astăzi nimeni nu mai poate renunța la ea. Apoi, există problema conținutului Evangheliilor ce depăşesc istoria, iar aici teologia îşi intră în atribuții. Teologia trebuie să aprofundeze nivelul transcendent. Desigur, Noul Testament este o scriere unitară şi astfel ambele discipline, istoria şi teologia, se află într-un raport strâns în ceea ce priveşte domeniul studiat, dar se disting net din punct de vedere metodologic şi îşi asumă puncte de vedere diferite în cercetări care, altminteri, se pot integra reciproc.

În opinia mea, exegeza Părinților este prețioasă și importantă deoarece reprezintă mai mult decât o simplă interpretare academică: în majoritatea cazurilor, este o lectură realizată prin ochii credinței și prin prisma iubirii; avem sfinți și persoane cu o adâncă credință care interpretează Scriptura, considerând-o nu un obiect de studiu, ci mai degrabă lucrul demn de cinstire și dragoste, ceva care poate schimba viața cuiva. De exemplu, Origen, un savant extrem de erudit și foarte bine familiarizat atât cu filologia, cât și cu filozofia, care era în același timp un om de o credință neîndoielnică, considera Scriptura echivalentă cu divinul Logos, cu însuși Hristos. Pentru acest adevăr, tatăl lui Origen își dăduse viața ca martir, iar fiul era gata să facă același lucru. De fapt, martiriul lui Origen s-a consumat altfel: printr-o viață consacrată meditației neîntrerupte asupra Scripturii și învățăturii sfinte. Văzută prin ochii credinței, Biblia devine în mod real „Sfânta Scriptură": și aici este posibil să nu mai avem nevoie de cercetarea academică.

Dar din nou, cercetarea și credința, și chiar intuiția mistică, nu sunt în contradicție necesară una cu cealaltă. Ele sunt independente una de cealaltă, dar pot foarte bine să și coabiteze, așa cum au demonstrat-o cei mai eruditi și mai luminați Părinți ai Bisericii. Ca un exemplu, ar fi suficient să ne gândim la Grigorie de Nyssa: erudit, filozof, om de credință și mistic. Toate aceste aspecte ale personalității lui spirituale sunt prezente în același timp în interpretările Scripturii, foarte asemănătoare celor ale lui Origen. Și, într-adevăr, în opinia mea, interpretarea lui Grigorie de Nyssa este unul dintre cele mai excepționale exemple de interpretare biblică din toate timpurile – similar cazului lui Origen, probabil cel mai mare exeget al Bisericii pe care l-a avut vreodată Biserica, cum spunea Manlio

Simonetti, la judecata căruia subscriu. Merită observat acest aspect de vreme ce abordarea lui Origen este concentrată atât asupra semnificațiilor teologice, spirituale şi mistice cele mai înalte ale Scripturii, inclusiv ale Noului Testament (Evangheliile fiind socotite o prefigurare a „evangheliei veşnice"), cât şi asupra celor mai mici detalii istorice şi literare. Origen, de exemplu, a făcut investigații în Palestina cu scopul de a descoperi dacă în *Evanghelia de la Ioan* (cap. 1, 28) trebuie să citim numele unui sat *Bethania* sau *Bethabara*...

Pe scurt, cred că în abordarea Noului Testament teologia şi istoria nu sunt neapărat contradictorii, aşa cum nici cercetarea academică şi credința nu sunt. Chiar mi-aş dori să existe şi în timpul nostru mai multe exemple luminoase de persoane angrenate în interpretarea Scripturii, capabile să reunească deopotrivă excelența academică şi credința cea mai profundă.

Oricine poate considera cercetarea ta asupra statutului alegoriei, atât în lumea păgână, cât şi în lumea creştină, ca fiind unul dintre cele mai distinse exemple de studiu academic contemporan. Cum ai rezuma concluziile investigațiilor tale pentru cititorul care nu are acces la publicațiile ştiințifice apărute, în majoritatea lor, în limba italiană? Unde se află continuitatea şi, respectiv, unde este incongruența dintre abordările păgâne şi creştine ale alegoriei?

Pentru început, este convenabil să operăm câteva distincții fundamentale: în lumea anticilor există numeroase tipuri de hermeneutici ale alegoriei. Desigur, o diviziune importantă poate fi considerată cea dintre alegoria păgână şi cea creştină, prima fiind folosită în miturile clasice, iar cea de-a doua în Biblie. În interiorul alegoriei păgâne, o altă distincție este cea dintre practica stoicilor, care interpretau de obicei miturile ca expresii simbolice ale unor adevăruri fizice cu pri-

vire la natură şi univers dintr-o perspectivă imanentă, şi practica neoplatonicilor, a căror interpretare a miturilor se concentra asupra lumii inteligibile. Aşa cum spune Sallustius, prietenul împăratului Iulian, potrivit interpretării neoplatonice, miturile relatează evenimente care nu au avut loc, dar care sunt doar simboluri ale unor adevăruri veşnice. Din perspectivă neoplatonică, aceste adevăruri exprimă structura dublă a realității: spirituală şi materială, metafizică şi fizică. Astfel, ei anihilau nivelul literal şi pe cel istoric.

În cadrul alegoriei creştine există câteva diferențieri, cum ar fi cea dintre tipologie şi alegorie, chiar dacă aceasta este o distincție care a fost recent pusă sub semnul întrebării. Putem să ne dăm seama motivul pentru care ea a fost utilizată, tipologia sugerând că personajele şi evenimentele din vechime sunt prefigurări (*typoi*) ale întâmplărilor din lumea nouă (aici raportul dintre Noul şi Vechiul Testament fiind standard); în schimb, alegoria pare să acopere o gamă mai largă de mecanisme simbolice: figuri, detalii, evenimente, toate fiind luate în considerare pentru a semnifica adevăruri morale şi spirituale, adevăruri viitoare, *et sim*.

Mai mult decât atât, nu toți exegeții creştini acceptau alegoria ca pe o metodă hermeneutică: de exemplu, şcoala din Antiohia întreținea o polemică vie cu cea din Alexandria, unde alegoria fusese larg folosită în activitatea exegetică din timpul lui Filon şi apoi, în lumea creştină, de Clement şi Origen. Ioan Gură de Aur era convins că o lectură alegorică a Scripturii este permisă doar atunci când Scriptura însăşi o sugerează şi clarifică sensul simbolic al unei parabole etc. Din contră, Origen credea că Scriptura are mereu un sens alegoric, deşi câteodată îi lipseşte un sens literal. Astfel, dacă trebuie să comparăm alegoria clasică şi cea

creştină, continuitatea celor două trebuie căutată la nivel metodologic, adică în planul ideilor de alegorie şi de sens simbolic. Aici intervine şi sprijinul etimologiei, folosite adesea de păgâni, dar şi de creştini, alături de distincția între nivelul sau lectura literală şi interpretarea figurativă a noțiunii de adevăr – o realitate ascunsă ce trebuie adusă la lumină prin descifrarea unor coduri simbolice şi structuri formale.

Principala breşă a survenit între textele care erau interpretate şi semnificația lor: alegoria creştină primară nu elimină istoricitatea Scripturii, în timp ce alegoria păgână înlocuieşte sensul literal cu cel simbolic. Aceasta se întâmpla deoarece textele în cauză erau diferite – în fapt, păgânismul şi creştinismul erau religii diferite. Pe lângă aceasta, în polemica dintre alegorişti păgâni şi cei creştini – de exemplu, disputa dintre Celsus şi Origen – putem vedea acuzații reciproce cu privire la folosirea alegoriei în texte considerate nesusceptibile de o lectură alegorică. Creştinii îi criticau pe alegorişti păgâni deoarece, în opinia lor, aceştia încercau să legitimeze mituri imorale şi scandaloase prin intermediul exegezei alegorice, iar păgânii priveau Biblia ca absurdă, drept o colecție de scrieri barbare care nu conțineau nici un adevăr filozofic şi pe care creştinii încercau în van să le interpreteze alegoric în speranța de a găsi unele învățături nobile în ele.

Lectura Scripturii

În ce termeni ai califica diferența dintre practica primară a hermeneuticii alegorice şi „demitologizarea" modernă susținută la începutului secolului XX de către R. Bultmann, îm-

brățișată apoi – tacit sau explicit – de numeroși teologi contemporani?

Origen, cel mai important teoretician al alegoriei creștine, cel care a structurat lectura Scripturii pe trei nivele, a folosit foarte mult metoda alegorică în cadrul exegezei biblice. El considera că sensul literal al Scripturii, ceea ce el numea „trupul Scripturii", își menține întotdeauna semnificația – spre deosebire de unele cazuri izolate, marcate de imposibilități logice sau factuale (numite *aloga* și *adynata*) –, chiar și atunci când un pasaj primește sensuri spirituale sublime suprapuse peste *littera*. Cu alte cuvinte, pentru Origen, textul biblic își păstrează mereu sensul istoric. Aceeași părere este susținută și de Grigore de Nyssa, care cunoștea foarte bine gândirea și exegeza lui Origen, apreciindu-le extrem de mult. De exemplu, în *Contra Eunomium* 2. 85, Sfântul Grigorie subliniază faptul că Sfântul Pavel însuși ne învață „să interpretăm alegoric Scripturile, deși adevărul istoric rămâne în mod clar valabil"

Este tocmai ceea ce alegoriștii păgâni, adică stoicii și mai ales neoplatonicii, nu recunoșteau: ei nu acceptau istoricitatea narațiunilor pe care le interpretau – și, într-adevăr, aveau dreptate să gândească așa de vreme ce aceste narațiuni erau de fapt mituri și relatări istorice (și știm că religia păgână nu avea o revelație sau cărți sacre în sensul creștin al cuvântului). Poate, într-un fel paradoxal, acesta este nucleul mai sus amintitei „demitologizări" aplicate Bibliei de către Bultmann și adepții săi: o astfel de metodă tinde să elimine planul istoric. Și aceasta poate reprezenta un pericol deoarece dacă, în privința Evangheliilor, negăm anumite evenimente considerate prea „mitologice" – de exemplu, minunile lui Iisus, dar și dumnezeirea și chiar Învierea Lui – atunci, teologic vorbind, Îl

reducem pe Iisus Hristos la postura unui înțelept, a unui profet, a unui om sfânt, iar creştinismul doar la stadiul unei moralități.

Desigur, această consecință este foarte plauzibilă – de vreme ce credința nu primeşte o dovadă deplină decât în lumea viitoare, fiind confirmată doar în descoperirile mistice. Concluzia mi se pare însă deplorabilă; fără îndoială, creştinismul aduce o moralitate nobilă, dar omenirea nu avea nevoie de un nou sistem moral; filozofii erau suficienți pentru asta. Pavel remarcase deja că, dacă Învierea n-a avut loc, creştinismul nu valorează nimic. Într-adevăr, creştinismul nu este doar un sistem moral. Grație întrupării prin care dumnezeiescul Logos a luat trup, inima creştinismului este *Emmanuel* („Dumnezeu [este] cu noi"). Moartea lui Hristos pe cruce şi Învierea Lui, „scandal pentru iudei, iar pentru elini nebunie", este incredibila şi minunata veste bună, vestirea harului peste har. Demitologizarea contestă acest adevăr.

Ce crezi că poate transforma alegoria într-o opțiune atrăgătoare pentru lecturile curente ale tradițiilor scripturistice fără a cădea pradă unei culturi a fragmentării (celebrată, bunăoară, de către autori ca Paul de Man)?

Aşa cum observa Ioan Gură de Aur, Scriptura este aceea care în numeroase pasaje încurajează o abordare alegorică. În ceea ce-l priveşte, Ioan nu era cu siguranță un partizan al alegoriei, ci, împreună cu maestrul lui, Diodor din Tars, şi cu colegul său, Teodor de Mopsuestia, era un membru al aşa-zisei şcoli din Antiohia. Cu toții au criticat alegoria atunci când aceasta era folosită în mod sistematic în interpretarea Scripturii, iar Teodor chiar a scris un tratat *Contra alegoriştilor*, adică împotriva descendenței exegetice a lui Clement şi Origen îmbrățişată de şcoala din Ale-

xandria – locul unde alegoria a fost o abordare tradițională încă din vremea lui Filon şi a stoicului Chaeremon, un păgân alegorist! Pe urmele maestrului său, însuşi Ioan Gură de Aur admitea totuşi o exegeză alegorică a Scripturii, deşi cu măsură.

De fapt, Biblia este plină de expresii figurate şi de interpretările lor, de parabole şi chiar de interpretări tipologice şi alegorice precum sunt cele folosite de Sfântul Pavel. De exemplu, în *Epistola către Galateni* 4, 22 el îi consideră pe Agar şi pe Sara, legea lui Moise şi cea a lui Iisus, simboluri ale vechiului şi noului legământ. Pavel explică că atunci când Scriptura sfătuieşte să nu opreşti boul care treieră, asta nu înseamnă că Dumnezeu este preocupat în special de situația boilor, ci de aşezarea noastră ca oameni şi de strădania noastră. Însăşi Scriptura, aşadar, ne îndrumă spre o interpretare alegorică.

Când Iisus spune că Templul va fi distrus şi în trei zile va fi rezidit, El se referă la propriul Lui trup şi face aluzie la propria Lui Înviere. Aşa cum ştim foarte bine, Iisus vorbeşte adesea în termeni figurați. Lectura alegorică şi duhovnicească a Scripturii e permisă şi întemeiată chiar în lumina Scripturii. Întregul sistem de profeții biblice se bazează, la rândul său, pe criterii figurate: în episodul de la Emaus, Iisus însuşi tâlcuia versetele obscure din Vechiul Testament care făceau referire la patima Sa.

Cred că lectura alegorică nu este deloc ceva care fragmentează corpul biblic: din contră, tipologia şi alegoria realizează împreună cea mai profundă unitate a Scripturii. Din nou, Origen ştia foarte bine acest lucru: el a insistat foarte mult asupra *heirmos tôn pneumatikôn*, asupra legăturii strânse care leagă toate componentele Scripturii împreună, dacă citim Scriptura într-o cheie spirituală. Deci, atunci când găsea un

simbol într-unul din versetele Bibliei, el îl interpreta pe baza sensului şi semnificației simbolice pe care acest verset le avea în alte părți ale Scripturii. El a înțeles Scriptura ca pe un întreg omogen, socotind-o însuşi trupul Cuvântului. Meditația constantă asupra Scripturii era, în opinia lui, un autentic act euharistic. Origen a menținut valabilitatea nivelului istoric al narațiunilor biblice: Iisus face minuni cu adevărat, dar aceste minuni au în acelaşi timp şi o semnificație spirituală. Iisus trata bolile trupeşti pentru a ne face să vedem că El este doctorul sufletelor, capabil să dăruiască acea sănătate care este mântuirea (adevărata *salus*).

(2005)

Cuprins

Cuvânt înainte: Credință şi rațiune: nimic prea mult / 5

I. Religia, cultura şi provocările modernității

cu ANDREI PLEŞU

despre suflet, credință şi căutările tinereții / 11

Primele tatonări 11
Întâlniri formatoare 17
Eros şi feminitate 22
Orgoliu şi smerenie 27
Despre atenție şi failibilitate..... 33

cu SORIN ANTOHI

despre secularizare, teologie şi spațiul public / 37

Secolul opozițiilor şi al polarizărilor..... 38
Românii din Imperiu..... 41
Un *New-Age* ortodox 44
Memorie şi istoricitate..... 48
Modernism, utopie, modernitate 50

II. Convertirea personală şi farmecul Ortodoxiei

cu ANDREW LOUTH

despre Ortodoxia universală şi cultura occidentală / 55

Mentori şi vocații timpurii..... 55
Atracția deşertului..... 60
Ortodoxie şi latinitate..... 63
Locul frumuseții..... 67
Religie, politică, educație 69
Misiune şi cultură..... 73

cu HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR.

despre trăirea Ortodoxiei în Texas / 76

Convertirea la Ortodoxie:
Berlin, Constantinopol, Houston..... 76
Biserica şi cultura apuseană..... 85
Despre miracolul credinței 90
Filozofia şi etica seculară..... 96
Raționament teologic şi dilemă morală..... 101
Despre politică şi nihilism..... 104

cu BOGDAN BUCUR

despre vocația studiilor patristice / 111

De la Yoga la isihasm.....111
Ortodoxia în parohie.....115
Educația teologică: România şi SUA..... 119
Frumusețea patristicii..... 126

III. Pledoarii romane

cu JEAN-LUC MARION

despre umanitate, tehnologie şi creştinism / 133

A pune capăt omului 133
Esențialul este invizibil 136
Umanitatea recapitulată 139
Dincolo de reciprocitate 141
Ortodoxie şi catolicism 143
Creştinismul anonim 146
Mandatul teologiei 149

cu ILARIA RAMELLI

despre savoarea studiului
şi istoria ca alegorie / 153

Pasiunea pentru clasici 154
Actualitatea inactualilor 159
Istoria religiilor 161
Lectura Scripturii 168

Interlocutorii aleşi de Mihail Neamțu – fie ei români sau de alte neamuri – sunt personalități de formație teologică sau intelectuali cu vast exercițiu umanistic.

Cartea nu ascunde un manual, nici un tratat şi cu atât mai puțin un catehism sau un demers prozelitistic. Ea îşi ține făgăduiala afişată pe copertă: un şir de dialoguri vii între oameni care nu asupresc inteligența cititorului cu imperative dogmatice, preferând să-şi definească mult mai discret propriul *credo*, în normala desfăşurare a drumului printre lecturi, experiențe, poziționări conceptuale şi chestionări de sine. Raportul *credință-raționare* include, transcende, se divide, acceptă rând pe rând controversa, concilierea şi telescopajul critic. Oricine a reflectat, trăind o căutare religioasă, ori a căutat răspunsuri la întrebarea „pe ce cale Îl putem cunoaşte mai bine pe Dumnezeu" se va regăsi aici, redescoperindu-şi simultan intuițiile şi decepțiile, dar şi momentele fericite sau temeiurile de acum asumate.

Teodor Baconschi

Lumea Credinței editura

9 786069 322239